



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
MÂTÜRÎDİYYE GELENEĞİNDE SENEVİYYE/DÜALİZM ELEŞTİRİSİ VE İSLÂM
KAYNAKLARINDA DÜALİZM İNANCI

Ali SATILMIŞ
Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli
Research Assistant, Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/Turkey
alisatilmis42@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5620-967X

Öz

Bu çalışma ana hatlarıyla İslâm kaynaklarında seneviyye/düalizm inancını ve Mâtürîdiyye geleneğinin bu inanç gruplarını eleştirisini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikle kelâm ve dinler tarihi eserlerinden hareketle Seneviyye inancının fırkaları ile birlikte genel bir tasviri yapılmıştır. Daha sonra Mâtürîdiyye ekolünün erken, orta ve geç dönemlerinden seçilen belli başlı teliflerin Seneviyye'ye dair tasvirlerinin zaman içerisinde nasıl dönüşüme uğradığı çalışma boyunca tahlil edilmiştir. Seçilen teliflerden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068) *Temhîd*'i mütekaddimîn dönemi teliflerinin örnekleri olarak ele alınmıştır. Müteahhirîn döneminin başlangıcı olarak kabul edilebilecek 6/12. yüzyılda telif edilen Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşîratü'l-Edille*'si ve Ebû's-Senâ' el-Lâmîşî'nin (öl. 522/1127?) *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*'i bu ekolün orta dönem teliflerinden kabul edilerek incelenmiştir. Ayrıca dönemin etkili isimlerinden olması hasebiyle Nûreddin es-Sâbûnî'nin (öl. 580/1184) *el-Kifâye*'si de dâhil edilmiştir. Geç dönemden ise Şemseddin es-Semerkindî'nin *es-Sahâifü'l-İlahiyye*'si örnek alınmıştır. Bunların yanı sıra Yeni İlm-i Kelâm döneminden incelenen belli eserlerdeki Seneviyye'ye dair bilgilere kısaca değinilmiştir. Mezkûr teliflerin tamamı taranarak Seneviyye yahut Seneviyye'nin fırkalarından birinin zikredildiği bölüm öncelikle genel olarak tasvir edilmiş, ardından Seneviyye'ye dair verilen bilgiler mukayeseli olarak incelenmiş ve varsa Seneviyye'ye yönelik eleştirilerin mahiyeti tahlil edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümü ve kısa bir değerlendirme ile çalışma hitama erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Dinler Tarihi, Mâtürîdiyye, Seneviyye/Düalizm, Eleştiri.

THE CRITICISM OF THE MÂTURIDIYYAH TRADITION TO THE SANAWIYYAH/DUALISM
AND THE DUALISTIC BELİEF IN ISLAMIC SOURCES

Abstract

The main framework of this study will take into account the Thanawiya/dualism belief within Islamic sources and the criticism of the Mâturidiya tradition to such doctrines. Firstly, an overview of the Thanawiya belief and its sects have been taken into account with a general perspective from kalâm and history of religion works. Thereafter certain early, middle and late period works of the Mâturidi tradition regarding the Thanawiya transformation has been analysed throughout the study. Abû Manşûr al-Mâturidîs *Kitâb al-Tawhîd* and Abû Shakûr al-Sâlimîs *Tamhîds* examples are among such works chosen from the mutaqqaddimîn (early) period. In terms of the muteakhhirîn (late) period which is accepted to be 6/12. Century, works considered to be of the middle period such as Abû'l-Muîn al-Nasafîs *Tabşîrat al-'Adillah* and Abû'l-Thanâ al-Lâmîshîs *al-Tamhîd li Qawa'id al-Tawhîd* are also taken into account. Nûr al-Dîn al-Şabûnîs *al-Kifayah* has also been included due to it being an

important and influential work. With regards to the latter period, Shams al-Din al-Samarqandī's *al-Ṣahāif al-ilāhiyyah* work has been given as an example. Additionally, a brief information from works of the New Science of Kalām era has been mentioned. Upon researching the entire mentioned works regarding the Thanawīya or one of its sects, related sections from these works will be mentioned briefly by comparing with each other. The extent of criticism to the Thanawīya belief in such cases will be analysed.

Keywords: Kalām, History of Religion, Mātūrīdiyyah, Sanawīyyah/Dualism, Criticism.

Atıf / Cite as: Satılmış, Ali. "Mātūrīdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 284-317. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.721838>

Summary

This study examines dualism, translated into Arabic as Thanawīya, and the Mātūrīdī criticism of this belief. The general attitude of the school regarding the issue was determined based on certain treatises selected from the Mātūrīdiya school. In addition, the wide cognizance of this movement was reviewed as the major issues concerning the movement in Islamic resources, especially in works on history of religions, were discussed.

The Mātūrīdī school is a kalam school, emerged and flourished in the Transoxiana region. Abū Maṣṣūr al-Mātūrīdī (d. 333/944), the founder of the school, improves himself in terms of fiqh and kalam and becomes the pioneer of the Ahl al-Sunnah (Followers of Sunnah) kalam tradition with his work entitled *Kitāb al-Tawḥīd*. Mātūrīdī, originally from Samarkand, naturally reflected it in his Mātūrīdiya work in consequence of being a witness to the scholarly and religious life of the Transoxiana region. It was noted that Mātūrīdī who compiled his work according to the traditional trio classification was informed about the intellectual trends in his region. Seemingly, he was aware of philosophical debates, as well.

The issue of defending Islamic doctrines among the main aims of the kalam discipline is quite specific in compilations written during the first periods. The Muslims were faced with different cultures and beliefs in consequence of the widening of the Islamic state during the birth of the kalam discipline. Thereafter they entrusted the task of grounding the Islam doctrines and defending it against the opposite discourses to the theologians. Christianity and Judaism were among the most important religions Muslims met. A wide rebuttal literature formed in the first periods of Mu'tazila sheds light on this issue. In this context, Ḍirār b. 'Amr's (d. 200/815) *al-Radd 'alā al-Naṣārā* not reached until today, Abū al-Hudhayl al-'Allāf's (d. 235/849) *Kitāb 'alā al-Yahūd* and *Kitāb 'alā al-naṣārā*, al-Jāḥiẓ's (d. 255/869) *al-Radd 'alā al-Naṣārā wa al-Yahūd* could be stated as compilations of the first period.

Christianity and Judaism were among the religions with which Muslims mostly interacted as of the early periods. However, these religions were only two beliefs with which Muslims were in touch. The religions with a dualist character were also other religions that Muslims encountered with the conquest of Sasanid lands. Dualism having many sects

such as Zoroastrianism —the archaic gnostic religion of the Persians, Mazdakism —founded by a Zoroastrian priest, Manichaeism —spread up to the lands of the Uyghur Turks, and Marcionism and Bardaisanite —affected by Christianity. These sects were considered very seriously by theologians in the first periods.

Dualism, which could be translated as *ikicilik* into Turkish, refers to the commitment to two exclusive elements. Anaxagoras stating the duality of matter and spirit in the history of philosophy is accepted as the first dualist philosopher, although the episteme-doxa distinction in Socrates' analogies may be considered as a secret dualism. In the Post-Socratic period, Plato's distinction of reality and the visible universe was also accepted as the core of the dualist thinking system in philosophy. The dualistic perspective of the universe in Aristoteles appears in the duality of matter and form.

In the history of religions, the idea of *thanawîya* dates back to earlier than its philosophical manifestation. It is based on the creation and management of the universe upon the existence of archaic basic principles such as light-darkness or good-evil. According to the historians of religions, the understanding of *thanawîya* with its most basic characteristics is seen in the Iranian tradition based on Zoroastrianism and in Christian Gnosticism, especially represented by Manichaeism.

Kalam scholars have criticized Thanawîya for openly contradicting with the belief of monotheism, which is the main characteristic of Islam since the considerably early periods of Islam. The Mu'tazila was the first kalam school criticizing dualism. To the best of our knowledge, Wāṣil ibn 'Aṭā's (d. 131/748) work, entitled *Alf Mas'alah fī al-radd 'alā al-thanawîya*, which could not be reached today, is the earliest compilation. Abū al-Hudhayl al-'Allāf's compilations could not also reached until today. His books were known as *Kitāb 'alā al-macūs* and *Kitāb 'alā al-thanawîya* may be given as another example. Qāsim al-Rassī's (d. 246/860) treatise entitled as *al-Radd 'alā al-zindīq al-la'īn ibn al-Muqaffa'* and Abū 'Aisā al-Warrāq's (d. 247/861) compilation entitled as *İqtisāsu medhāhibi aṣhāb al-ithnayn wa al-radd 'aleyhim* may be stated among the earliest extant compilations. Our knowledge of Thanawîya in the later kalam and Maqālāt works were mostly transmitted from these two individuals.

When it comes to the Māturīdiya literature, Thanawîya was discussed in Māturīdī's *Kitāb al-Tawhīd*. Although the aim was to criticize these belief groups, Māturīdī first presented their opinions without criticizing. This was as a good example for dealing with opposing sects. In the works compiled in the Mutaqaddimīn (early) period, the method of Māturīdī was followed, and detailed criticism in those texts are considerably noticeable. On the other hand, it has been observed that these belief groups were not discussed in the Mutaakhhirīn (late) period. In this study, the historical progress of the Māturīdiya tradition was addressed and especially the first, middle and late period compilations regarding Thanawîya were examined. The perspective of the tradition was also analyzed.

Mâtürîdî's *Kitâb al-Tawhîd* and Abû Shakûr al-Sâlimîs *Tamhîds* were discussed as the examples of mutaqaaddimîn (early) period compilations. Abû-l'Mu'în al-Nasafîs *Tabşirat al-'Adillah* and Abû'l-Thanâ al-Lâmîshîs *al-Tamhîd li Qawa'id al-Tawhîd*, compiled in the 6/12th century accepted as the beginning of the muteakhhirîn (late) period and as the mid-phase compilations of this school. Moreover, Nûr al-Dîn al-Şabûnîs *al-Kifayah* was also included as one of the notable names of the period. As for the late period, Shams al-Dîn al-Samarqandîs *al-Şahâif al-ilâhiyyah* was considered as an example. Furthermore, information regarding Thanawîya in certain works from the era of the New Science of Kalam was briefly stated. While the expressions of the selected editors regarding Sanawiyyah were stated, their own wordings, i.e. the first source were generally presented. Thus, the aim of the study was to present the criticism to the reader from the primary sources and to offer a kalam scholar's style of criticizing by using the simplest language possible. The era of the New Science of Kalam was briefly addressed in order to provide a holistic analysis. Although the limitation of the sample made it difficult to address the school in general, the selection of works with a great power of representation enabled us to obtain important information.

Giriş

Mâtürîdiyye, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında şekillenen bir kelâm ekolüdür. İkinci yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm dünyasında Hz. Peygamber ve ashabının akide anlayışlarına uymadığı düşünülen telakkilerin yayılması sonucu Ebû Hanîfe'nin, söz konusu telakkilerin temsilcileri ile sözlü ve yazılı münazaralar yaptığı nakledilmektedir.¹ Ebû Hanîfe'nin akidevî birikimi ondan yaklaşık iki asır sonra yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye intikal etmiş ve daha sonra kendi ismine nispet edilecek kelâm sistemini kurmuştur.²

Kelâm ilminin doğuş sebeplerinden ve gayelerinden birinin İslâm aleyhine söylemler barındıran akımlara karşı İslâm inanç sisteminin deliller ile ispatı olduğu bilinmektedir.³

¹ İbn Hacer'in aktardığına göre İbrahim b. İshâk, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Doğudan bize iki habîs görüş (sahibi) geldi; sıfatları iptal eden (muattıl) Cehm ile teşbih ehli (müşebbih) Mukâtil. Yine Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini aktarır: Cehm tenzihte aşırıya gitti ve Allah için "şey" bile denilemeyeceğini iddia etti. Mukâtil ise ispatta aşırıya gitti ve Allah'ı yarattıklarına benzer kıldı. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud — Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Vizaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, ts.), 6/396. Ayrıca bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1119), 1/234.

² Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Bildiriler Kitabı)*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 439.

³ Kelâm ilminin konu ve gayesine yönelik yapılan tanımları için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Muhammed Enes Şerefâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 72; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/130-148; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî — Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 2/150; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunân*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 3/1197; Siddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 2/440-441; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 11; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959), 5; Yusuf Şevki Yavuz,

İlk dönemlerde İslâm toplumu mürtekeb-i kebîrenin durumu ve kader gibi konularda ayrılığa düşmüş ve bu konularda uzun iç tartışmalar yaşanmıştır. Bunun yanı sıra İslâm Devleti'nin sınırlarının doğuda İran, Hindistan ve Çin'e, batıda Suriye, Ermenistan ve Mısır'a değin hızlı bir şekilde yayılışı sonucu farklı kültürler ile karşılaşması, İslâm'ın kendini iyi bir şekilde sunması ve bulanık zihinlere gereken tatmin edici cevabın verilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile âlimlerinin, kelâm ilminin sistematik kurucuları olarak İslâm akidesinin akli savunusunu üstlendiği bilinmektedir. Daha sonra Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile şekillenen ekollerle birlikte kelâm ilmi gelişimini sürdürmüştür.

İslâm inanç sistemine ters düşmeleri sebebiyle kelâmcıların muhatap aldığı dinlerden Hristiyanlık ve Yahudilik daha ilk dönemlerden itibaren sıkı bir eleştiriye tabi tutulmuştur.⁴ Zira bu dinler, vahyin kendilerine atfı yapması sonucu İslâm'ın doğuşundan itibaren yakın takibe alınmıştır. Sâsânî topraklarında hâkimiyetin sağlanması sonucu ise kadim Pers/Fars birikiminin kültürel ve siyasi boyutuyla karşılaşmış, birtakım gnostik ve mistik öğretiler barındıran eski inançlar ile yüz yüze gelinmiştir. İşte bu gnostik akımlardan biri de iki kadim aslı kabul eden Seneviyye yahut Düalizm inancıdır.⁵ İslâm akidesinin alamet-i fârikası konumunda olan tevhid inancı ile açıkça tezatlık arz eden Seneviyye yine erken sayılabilecek bir dönemde kelâm bilginlerince eleştiriye tabi tutulmuştur. Mu'tezile'nin önceliği teslim edilmekle birlikte Mâtürîdîyye ekolünün de - özellikle mütekaddimîn döneminde- bu doğrultuda çaba sarf ettiği görülmektedir. Bilindiği kadarıyla Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) *Elf mes'ele fi'r-red 'ale's-seneviyye* isimli günümüze ulaşmayan eseri bu konudaki en erken telif konumundadır. Ayrıca Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) *Kitâb 'ale'l-mecûs* ve *Kitâb 'ale's-seneviyye* isimli yine günümüze ulaşmayan telifleri örnek verilebilir. Günümüze ulaşan en erken teliflerden ise Kâsım er-Ressî'nin (öl. 246/860) *er-Red ala'z-zındîku'l-la'în ibni'l-Mukaffâ'* ve Ebû İsâ el-Verrâk'ın (öl. 247/861) *İktisâsu mezâhibi ashâbi'l-isneyn ve'r-redd aleyhim* isimli telifleri sayılabilir. Daha sonraki kelâm ve makâlât eserlerindeki Seneviyye'ye dair bilgilerin bu iki şahıstan nakledildiği tahmin edilmektedir.⁶

"Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Kelâm ilmi", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181.

⁴ Özellikle Mu'tezile'nin reddiye literatürü bu türden telifler ile doludur. Bu kabilden Dirâr b. Amr'ın (öl. 200/815) günümüze ulaşmayan *er-Red 'ale'nasârâ'sı*, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) *Kitâb 'ale'l-yehûd* ve *Kitâb 'ale'n-nasârâ'sı*, Câhiz'in (öl. 255/869) *er-Redd ale'n-nasârâ ve'l-yehûd'u* ilk dönem telifleri arasında zikredilebilir.

⁵ Seneviyye/Düalizm Türkçe'ye ikicilik olarak tercüme edilebilir. Literatürde daha yaygın olması sebebiyle buradan itibaren düalizm kelimesi yerine *Seneviyye* ibaresi tercih edilecektir (y.n.).

⁶ Hayyât'ın (öl. 300/913) *el-İntisâr* isimli kitabındaki bilgiler hariç daha sonra gelen müelliflerin Seneviyye'ye dair bilgileri Ressî ve Verrâk'tan naklettiği düşünülmektedir. Mâtürîdî, İbnü'n-Nedîm, Bakillânî, Kâdî Abdülcebbar ve nihayet Şehristânî ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle Seneviyye'den bahsetmişlerdir. Verilen bilgilerin paralellik arz etmesi hepsinin belli bir kaynaktan iktibas ettiklerini göstermektedir. Bu kaynak Şehristânî, Mâtürîdî ve İbnü'n-Nedîm tarafından 247'de vefat eden Ebû İsâ el-Verrâk olarak açıkça zikredilir. Mâtürîdî, nakillerinde ayrıca Muhammed b. Şebîb (öl. 3./9. yüzyıl?) isimli

Mâtürîdiyye literatüründe Seneviyye'nin ilk defa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ele alındığı görülmektedir. Eleştiri amacı güdülse de Mâtürîdî'nin bu inanç gruplarına özel bir temayül gösterip öncelikle görüşlerini hiçbir eleştiri serdetmeksizin ayrıntılı bir biçimde vermesi, kelâm bilginlerinin muhalif fırkalara karşı verdiği objektif mücadeleye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068) *et-Temhîd*'inde ise daha ziyade Mecûsiyye üzerinde durulduğu fark edilmektedir. Mâtürîdî'den sonra Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1114) ve Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184) ayrıntılı bir biçimde bu konu üzerinde durmuştur. İleride zikredeceğimiz üzere müteahhirîn döneminde ise bu inanç grubunun artık neredeyse ele alınmadığı görülecektir.

Çalışmada Mâtürîdiyye geleneğinin tarihi seyri incelenip özellikle Seneviyye'ye yer veren ilk, orta ve geç dönem teliflerinden en niteliklileri ele alınarak, geleneğin bu hususa dair bakışının analizi yapılmaya çalışılacaktır. Seçilen müelliflerin Seneviyye'ye dair ibareleri aktarılırken genellikle ilk kaynak olan kendi lafızları olduğu gibi verilmeye çalışılmıştır. Böylelikle okuyucuya eleştirinin ilk kaynaktan verilmesi amaçlanarak bir kelâm bilgininin hasmını eleştirme üslûbunun mümkün olduğunca yalın bir dille sunulması hedeflenmiştir. Yeni ilm-i Kelâm dönemine de kısaca değinilerek bütüncül ve sağlıklı bir değerlendirme amacı güdülmüştür.

Örneklemin sınırlı tutulması her ne kadar geleneğin tümü hakkında konuşmayı güçleştirse de Mâtürîdiyye'nin temsil gücü yüksek eserlerinin ayrıntılı analizi, bizi yine de konu hakkında bir şeyler söylemeye sevk etmektedir. Seneviyye eleştirisine geçmeden evvel Mâtürîdiyye ve haricindeki özellikle dinler ve mezhepler tarihini konu edinen eserlerden hareketle bu akımın teşekkülü, tarihi seyri ve fırkaları hakkında genel bir bilgi sunulacaktır. Çalışmanın ana konusu hakkında yapılan belli başlı tebliğler ve makaleler mevcuttur⁷ ancak çoğu İmam Mâtürîdî'ye hasredilmiştir. Mevcut çalışmaların hepsinin ehemmiyeti teslim edilmekle birlikte, yapılan bu çalışma, alanının ve kaynaklarının daha geniş tutulmasıyla temayüz etmektedir. Gayemiz bir ekol olarak Mâtürîdiyye'nin belli bir zaviyeden incelenip tarihi değişiminin söz konusu zaviye özelinde seyrine ışık tutmaktır.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Mu'tezilî bir şahıstan da söz etmektedir. Hayyât'ın ise Ressî ve Verrâk'tan daha önce vefat eden Mu'tezilî zevattan naklettiği tahmin edilmektedir.

⁷ Bu çalışmalar için bkz. Hilmi Demir, "İmâm Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 425-448; Hidayet Işık, "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar Dergisi* VI, no. 18 (tarih yok): 149-172; Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013); Recep Önal, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi: Mecûsîlik Örneği", *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu*. Nisan 2014, 28-30; Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 380-423; Mustafa Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 311-328.

1. Seneviyye İnancı

Seneviyye kelimesi Arapça'da s-n-y kökünden türeyen bir ism-i mensûb olup, Türkçe'ye ikicilik olarak tercüme edilebilir. Genel manada birbirine indirgenemeyen iki asıl unsura bağlı olanlar senevî olarak nitelenmektedir. Batı'da ise Latince *duo* yani iki kelimesinden türetilen Düalizm kelimesiyle karşılanmaktadır.⁸

Felsefe tarihinde madde ve ruh ikilemini dile getiren Anaksogoras ilk düalist düşünür kabul edilmekle⁹ birlikte Sokrates'in analogilerindeki episteme-doxa ayrımı gizli bir düalizm sayılabilir. Sokrat sonrası dönemde Eflatun'un hakikat ve görünen âlem ayrımı da felsefede düalist düşünce sisteminin nüvesi kabul edilir. Aristoteles ile devam eden bu düşünce kendini madde ve form ayrımında göstermiştir. Orta Çağ boyunca düalist düşünce, özne ve yüklem ikiliğinden yola çıkan mantık tartışmalarında süregelmiştir. Yeni Çağ Felsefesinde ise Descartes'in zihin ve beden ikiliği bu dönemdeki ikinci anlayışa ışık tutmaktadır. Kant'ın bilgi felsefesindeki analitik-sentetik ve a priori-a posteriori ikilemi çağdaş felsefede halen devam eden özne-nesne ikiliğini ortaya çıkarmıştır.¹⁰

Dinler tarihinde ise Seneviyye düşüncesi felsefi olarak tezahüründen daha öncesine uzanmaktadır. Bu düşüncede kâinatın yaratılıp idare edilmesi, nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi kadim temel prensiplerin varlığına dayandırılmaktadır. Sümerlerin yer-gök tanrıları, eski Mısır'ın aydınlık ve karanlık ikilemiyle farklılaşan tanrı telakkisi, Çin geleneğinde diyalektik zıt kutuplu Yin ve Yang kavramı, Hint ve Fars kültüründe Tamas ve Satva isimli aydınlık ve karanlık güçleri farklı din ve geleneklerdeki karşıt ve birbirine indirgenemeyen temel prensiplerden bazılarını temsil eder. Fakat dinler tarihçilerine göre en temel hususiyetleri ile Seneviyye anlayışı Zerdüştiliğe dayalı İran geleneğinde ve -özellikle Maniheizm'in temsil ettiği- Hristiyan gnostisizmde görülmektedir.¹¹

Müslümanlar, İran ve Hint geleneğine dayalı senevî/düalist ve irfânî/gnostik inanç sistemleri ile hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen fetihler sonucu karşılaşmışlardır. Abbâsîler'in erken dönemlerinde Farsların kitleler halinde İslâm'ı kabul etmesiyle birlikte İslâm âlimleri Fars kültürüne bilhassa senevî düşünceye kaygıyla yaklaşmaya başlamışlardır. İran asıllı mühtedi mütercim İbnü'l-Mukaffa'ın (öl. 142/759) öldürülmesinin bu kaygının bir sonucu olduğu tahmin edilmektedir. Zira onun Kur'an ve İslâm inancını hedef alan bir kısım eserleri olup, kendisi Mazdek ve Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirdiğinden dolayı zındıklıkla itham edilmiştir.¹² Yine Ebû İsâ el-Verrâk'ın erken dönemde Maniheizm görüşünü benimseyip buna dair eserler yazan

⁸ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, "İkicilik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977), 3/38; Sinanoğlu, "Seneviyye", 521.

¹⁰ *AnaBritannica*, 16. Baskı, "Dualizm", 501.

¹¹ Sinanoğlu, "Seneviyye", 521; *AnaBritannica*, "Dualizm", 501.

¹² İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/131.

zevattan olduğu zikredilmektedir. Hayyât, *el-İntisâr* adlı eserinde bu zatı eleştirmiş; Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şehristânî gibi kelâmcılar Seneviyye'ye dair bilgilerini bu zattan naklettiklerini bildirmişlerdir.

İslâm kaynaklarında Seneviyye üst başlığı altında zikredilen inanç grupları incelendiğinde bu grupları ikili inanca sevk eden birtakım amiller öne sürülmüştür. Bunlardan en önemlisi olan kötülük problemine dair sebep kayda değer görünmektedir. Onlara göre mutlak iyi bir kadîm varlığa kötülük nispet etmek imkânsızdır. Zira iyilik cevherinden yalnızca iyilik, kötülük cevherinden de yalnızca kötülük zuhur eder. Böylece kötülüğü mutlak iyi bir varlığa nispet etmek yerine ona eşit ve denk olan mutlak bir kötü varlık îcâd etmişlerdir. Mâtürîdî, onları ikiciliğe sevk eden bu amili şu şekilde zikreder:

Seneviyye grupları iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmezler, kendilerini düalizme sevk eden şey de budur.¹³

Seneviyye'nin teşekkülüne sebep olan kötülük problemi tarih boyunca üzerinde tartışılıp çözümler üretilmeye çalışılan bir meseledir. Kötülük problemi bu çalışmanın sınırlarını aşacağından yalnızca işaret etmekle yetiniyoruz.

2. Seneviyye'nin Fırkaları

2.1. Maniheizm/Mâniyye/Menâniyye

Mezhepler tarihi kitaplarından edinilen bilgilere göre bu fırkanın kurucusu Mânî b. Fatîk'tir. İbnü'n-Nedîm bu zatın künyesini şu şekilde verir: Mânî b. Fettak/Babek b. Ebî Berzâm el-Haskâniyye. Daha sonra nesebi ve hayatı hakkında oldukça geniş bilgiler zikreder. Bu fırkanın Hristiyanlık ve Mecûsîlik karışımı bir fırka olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mânî, Hz. İsa'nın müjdelediği "Faraklit" olduğunu iddia etmiştir.¹⁴

Maniheizm mensupları âlemin oluşumunu, tipik senevî anlayışında mevcut olduğu üzere birbirine indirgenemeyen iki temel asıl olarak nur ve zulmetin karışımı sonucuna bağlarlar. Nur ve zulmetin yapısıyla ilgili birtakım vasıflar vardır. Buna göre; nur ve zulmetin her ikisi de kuvvetli, hassas, idrak eden, duyan ve gören olmakla birlikte her ikisinin de nefste, surette, fiilde ve tedbirde zıt bulunup¹⁵ yer kaplama konusunda ise şahısla gölge gibi birbirine paralel olduklarını söylerler.¹⁶

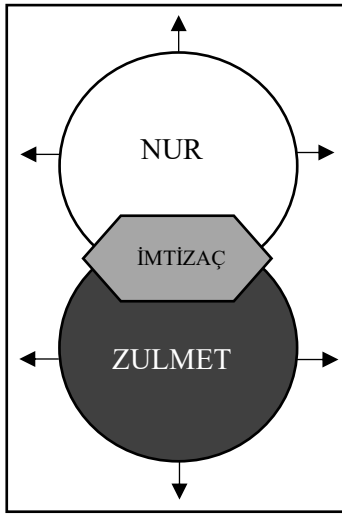
¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 88.

¹⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmi, 2009), 2/278-280.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. Mahmud Muhammed Kasım — İbrahim Medkûr (b.y. Dâru'l-Misriyye, ts.), 5/10.

¹⁶ Ebû'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 223.

Nur cevheri güzel, saf, temiz, erdemli, cömert ve güzel görünümlü olup zulmet cevheri çirkin, noksan, bulanık, kötü manzaralı ve habistir. Dolayısıyla tüm iyi ve faydalı ayrıca düzenli ve sevinçli fiiller nur cevherinden; kötü, zararlı, dağınık ve üzüntülü fiiller de zulmet cevherinden kaynaklanmaktadır. Her ikisinin de beş cinsi vardır. Nurun cinsleri; ateş, nur, rüzgâr, ruh ve nesîmdir. Zulmetin cinsleri ise yangın, zulmet, zehirler ve sisler, duman ve ruhtur.¹⁷ Mâtürîdî nur ve zulmetin her birinin cinslerini kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik olarak zikretmiştir.¹⁸ Zulmetin ruhunun ismi *hemame*¹⁹ isminde bir yılan olup kendi içinde nuru hapsedmek amacıyla âlemi hâkimiyeti altına almıştır.²⁰



Başlangıçta nur ile zulmet ayrı bulunuyordu. Ancak zulmetin bedenleri bir şekilde ruhundan gaflet etti. Zulmetin ruhu baktı ve nuru gördü ve bedenlerini nurla karışmaya yönlendirdi. Nur ise savunma amacıyla beş meleş bu bedenlere yollayınca karışma gerçekleşti ve şu görünen âlem işte bu karışmanın sonucu oluşmuştur.²¹ Nur âlemi üstte zulmet âlemi ise alttadır. Nur âlemi zulmet ile birleştiği güney yönünden sınırlı kuzey, doğu ve batı yönlerinden sınırsızdır. Zulmet âlemi de nur ile birleştiği kuzey yönünden sınırlı, diğer yönlerden ise sınırsızdır.²²

Kadim iki aslın bir şekilde karışmasından meydana gelen bu âlem daima iyi ve kötü, karanlık ve aydınlığın savaşına şahit olacaktır. En sonunda bu iki âlem

birbirinden ayrılacaktır. Maniheistleri diğer senevî fırkalardan ayıran husus bu karışımın kasdî ve ihtiyarî değil, tabî ve rastgele olduklarına inanmalarıdır.²³

2.2. Deysâniyye

Kaynaklar Deysâniyye isminin mezhebin kurucusu kabul edilen Süryanî düşünür İbn Deysân'a (öl. 222) nispeten verildiğini zikretmektedir. Deysân aslında bir nehrin ismidir. Rivayete göre İbn Deysân'ın ebeveyni Nuhama ve Nahşiran, Suriye'de buldukları sırada ülkede çıkan bir kargaşa dolayısıyla İran'a kaçmak zorunda kalmışlar, Edessa'nın (Urfa) Deysân nehri kıyısına geldiklerinde burada doğan çocuklarına "Deysân nehrinin çocuğu" anlamında Süryânîce Bar Daysan adını koymuşlardır. Ailesi tarafından putperest bir rahibe verilen İbn Deysân bir papazın telkinleriyle Hristiyanlığa geçmiş ve kendinden önce yerleşmiş bulunan Marcion taraftarlarının²⁴ yerine farklı bir anlayış geliştirerek yeni

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 224; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/10.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

¹⁹ Şehristânî *hâmm*e olarak zikretmektedir. Hayyât ise *hümame* şeklinde yazar.

²⁰ Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar* (Beyrut, Matbaatü'l-Katholikiyye, 1957), 31.

²¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 225; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244; Hayyât, *İntisar*, 32; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 5/10.

²³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 224; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

²⁴ Merkûniyye ya da Merkayûniyye, ileride bahsi gelecektir.

bir mezhep ihdas etmiştir. İbn Deysân'ın, Marcion ve daha sonra gelen Mani'nin zahidâne yaşayışlarına karşılık sosyal mevkii yüksek ve refah içinde bir hayat sürdürdüğü belirtilmektedir.²⁵

İbnü'n-Nedîm, Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr, Deysâniyye fırkasının görüşlerinin ana hatlarıyla Maniheizm'e benzediğini söylemişlerdir. Ancak iki aslın yani nur ve zulmetin karışımının keyfiyeti ve birtakım sıfatları hususunda bu fırka farklılık arz etmektedir. Bu fırkaya göre nur âlim, kâdir, diri, hassas ve idrak edicidir ve hareket ve hayat nurdan kaynaklanmaktadır. Zulmet ise ölü, cahil, cansız, fiil ve temyizi bulunmayandır. Fakat bir şekilde nur, zulmet ile karışmıştır. Yine bu fırkanın alamet-i farikalarından biri de nurun hayrı kasdî olarak doğurduğu, zulmetin ise şerri tabii olarak doğurduğudur.²⁶

Bazı kaynaklarda İbn Deysân'ın altı ezeli unsuru kabul ettiği ve bunların; nur, zulmet, hava, ateş, su ve bunların hepsinin üstünde uzayın ortasında yerleşmiş Tanrı olduğu da geçer. Bu elementlerden en ağırı olan zulmet rüzgârın gücü ile birbirine çarpmaya ve karışmaya başlayınca Tanrı saf şeyleri zulmetten ayırmak için kendinden yardım dileyen varlıklara kelimesini (logos) göndermiştir.²⁷ Bu ifadelere bakıldığında mezhebin Hristiyanlıktan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Nur zulmetle kendisinden daha aşağı bir safhada zulmet ise nur ile kendisinden daha yukarı bir safhada karşılaşmıştır. Ancak nurun zulmetle karışımı ve bilahare ondan kurtuluşu hususunda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Hemen hemen tüm ilgili teliflerde bu ihtilaftan bahsedilmektedir. Buna göre, bazıları nurun zulmete dâhil olduğunu, zulmetin nuru sertlik ve kabalıkla karşıladığını, bu durumdan rahatsız olan nurun ise onu inceltmek ve yumuşatmak suretiyle ondan kurtulacağını iddia etmişlerdir. Fakat bu durumun onların farklı cinsler olduğunu göstermediğini bilakis testere ve onun dişleri arasındaki sertlik ve yumuşaklık farkındaki gibi bir ayrılığın söz konusu olduğunu ve nihayetinde onların tek bir cins olduklarını söylemişlerdir. Diğer bazılarının göre ise zulmet bir yolunu bularak nurun aşağı safhasına tutunmuş nur ise ondan kurtulmak için çaba sarf etmiştir. Sonra çırpındıkça zulmete daha çok batmaya başlamıştır. Bu durumu bataklıktan kurtulmaya çalışan bir insan örneğiyle açıklamaya çalışmışlardır. Nihayetinde nur zulmetten kurtulacak bir zamana değin onunla karışmış bir biçimde duracağından âlemde zorunlu olarak kötü fiiller vukua gelecektir.²⁸

²⁵ Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/271; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/406.

²⁶ Kâsım er-Ressî, *Nakdül-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa*, thk. Hanefi Abdullah (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 35; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252, Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/17, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407, Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 227.

²⁷ Öz, "Deysâniyye", 271.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 5/17; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 228; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407.

2.3. Mazdekiyye/Mazdekizm

İslâm kaynaklarında Mazdekiyye olarak anılan bu fırkanın aslında Mecûsîlikten ayrılma bir fırka olduğu ve kurucusu olan Mazdek (öl. 524-528?) isimli rahibin Mecûsî din adamlarının lideri olduğu zikredilmektedir. Mazdek, Sasanî Kralı I. Kubad zamanında zuhur etmiş ve mezhebini ona kabul ettirmiştir. Ancak Kubad'ın oğlu Enûşirevan zamanında düşünceleri yüzünden öldürülmüştür.²⁹

Temelde Maniheizm ile paralellik arz eden fırkaya göre nurun fiilleri kasdî ve iradî olarak, zulmetin fiilleri ise rastgele ve tesadüfî olarak vücuda gelir. Nur bilgili ve hassas, zulmet ise cahil ve kördür. Karışımları da birbirinden ayrılmaları da kast ve seçme yoluyla değil rastgele olacaktır.³⁰ Mazdekiyye fırkasının temayüz etmesine sebep olan görüşleri bugünkü manada komünist-sosyalist bir anlayışa sevk eden görüşleridir. Mazdek, insanları birbirine düşüren sebeplerin çoğunlukla kadınlar ve mallar olduğuna kani olmuş, kadınlar ve malların tüm insanlar arasında ortak olması gerektiğini savunmuştur. İnsanlar nasıl su, ateş ve ot konusunda müşterekse kadın ve mallar konusunda da öylece müşterek kılınmalıdır. Buna rağmen şerrinden ve kendisine zulmetin karışmasından kurtarılma istenen insanları öldürmeyi emrettiği nakledilir.³¹ Mazdek, Enûşirevan tarafından öldürülünce karısı Hürrem b. Kâde tarafından görüşleri yaşatılmaya çalışılmış ve Hürremiyye adı altında bir hareketin öncüsü olmuştur. Azerbaycan dolaylarında ortaya çıkan Babek Hürremî'nin bu hareketin bir savunucusu olduğu bilinmektedir. Mazdek'in kendini peygamber ilan ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir.³²

2.4. Merkayûniyye/Merkıyûniyye/Merkûniyye

Marcion isimli bir Hristiyan piskopos tarafından kurulmuş olan bu fırka Marcion taraftarları manasında Latince'de *Marcionista* olarak isimlendirilmiş, İslâm kaynaklarında da mezkûr ismin Arapça'ya tercüme edilmiş hali Merkıyûniyye olarak geçmiştir. Marcion miladi II. yüzyılın sonlarına doğru Sinop'ta doğdu. Babası Sinop piskoposu olan Marcion ruhban hayatı yaşamıştır. Kırk yaşlarında Roma'ya yolculuk yapmış ve Roma Kilisesi'ne kendini kabul ettirmiştir. Daha sonraları Suriyeli gnostik bir papazdan etkilenerek Hristiyanlığa aykırı bazı görüşleri benimsediği gerekçesiyle yaklaşık 144 yılında aforoz edilmiştir.³³ İlk heretik Hristiyan mezhebi sayılan Marcion hareketi üçüncü yüzyılın başlarında Roma kilisesinin baş rakibi konumuna gelmiştir. İbnü'n-Nedîm, Deysâniyye ve Maniheizm'den önce ortaya çıkmış olan bu fırkanın diğer ikisinden Hristiyanlığa en yakın olanı olduğunu belirtir.³⁴

²⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 5/16; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226.

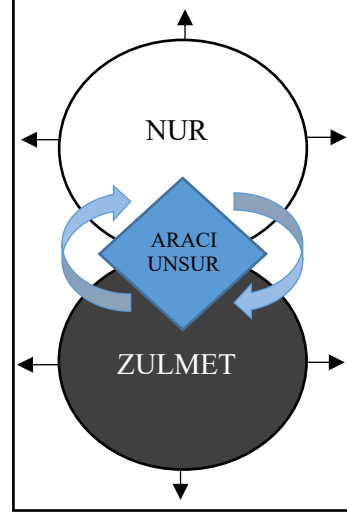
³¹ Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 108; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 5/16.

³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/415-420; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 5/16.

³³ Bülent Şenay, "Merkûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/207.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/407.

Merkıyûniyye'yi diğer senevi firkalardan ayıran en önemli görüşü iki kadim aslın arasında onları birleştiren ve karışıma uğramalarını sağlayan üçüncü bir unsuru kabul etmeleridir. Zira birbirine karşıt olan unsurlar ancak iki zıt unsuru da barındırmayan üçüncü bir birleştirici vasıtasıyla karışıma uğrayabilir. Yine nur yukarıda zulmet ise aşağıdadır.³⁵ Bu üçüncü unsurun mahiyeti hakkında ihtilafa düşmüşlerdir; bazıları onun hayat yani İsâ Mesîh olduğunu iddia etmişler, bazıları ise onun İsâ Mesîh'i gönderen bir unsur olup eşyayı yaratan ve tedbir eden asıl olduğunu söylemişlerdir.³⁶ Şehristânî'ye göre, nur ile zulmet arasında niçin aracı bir unsur ortaya koyduklarını da şu şekilde açıklamaktadırlar: Allah'ın kendisi olan nurun, zulmetin kendisi olan şeytanlarla karışması caiz olmadığından bir aracı koymak icap eder. Zira iki zıt unsur, tabiatı itibariyle birbirinden uzaklaşırlar. Şu hâlde nurun altında ve zulmetin üstünde bir aracı bulunması gerekir ki karışma mümkün olsun.³⁷



2.5. Mecûsîlik/Zerdüştlük

Mecûsîlik Zerdüş'tün tebliğ ettiği monoteist karakterli inancın eski İran düşünce ve gelenekleriyle karışmasından meydana gelen bir dindir. Sâsânîler döneminde etkin olan rahip sınıfı Mecî (Mecuş) isminden hareketle İslâm kaynaklarında *Mecûsîlik* adı altında, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'ten hareketle *Zoroastrianizm* ya da Ahura Mazda'dan hareketle *Mazdeizm* şeklinde geçer.³⁸ Ayrıca ateş kültüyle yakından irtibatlı olmalarından dolayı kendilerinin *ateşperest* şeklinde de isimlendirildiği görülmektedir.

Mecûsî teolojisi ilk zamanlarında monoteist bir karakter arz etmekteydi. Zerdüş'te nispet edilen *Avesta* isimli kutsal kitaplarının *Gathalar* bölümünün monoteist bir karakter sergilediği bilinmektedir. Bu dönemde din, evrensel bir yayılma temayülü göstermiş ve İran'dan çıkıp Anadolu, Mısır ve doğuda Çin'e kadar yayılma istidadını gösterebilmiştir. Mecûsîlik özellikle kral I. Darius döneminin ardından eski İran dinî inançları ve civardaki çeşitli dinsel geleneklerden ve sonradan etkili olan Helenistik kültürden etkilenerek politeist bir yapı arz etmeye başlamıştır. Düalist karakterine ise tam anlamıyla Sasanîler döneminde kavuşmuştur.³⁹ İslâm kaynaklarında Mecûsîlik denilince işte bu düalist karakterli dinî gelenek kastedilmektedir.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 5/17; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 228; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/408.

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2/408.

³⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 229.

³⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279.

³⁹ Gündüz, "Mecûsîlik" 280.

Mecûsîlik'te de sair düalist öğretilerde olduğu gibi iki zıt dünya ve bu iki dünyanın birbirine indirgenemeyen iki zıt yöneticisi bulunmaktadır. İyilik âleminin yöneticisi *Ahura Mazda* kötülük âleminin yöneticisi ise *Angra Mainyu*'dur. İslâmî literatürde bu isimler Yezdân (ya da Hürmüz) ve Ehrimen şeklinde geçer. İlk Zerdüştilik'te Angra Mainyu kabul edilmekle birlikte o, Ahura Mazda gibi kadîm değil bilakis sonradan yaratılmış olup muhdestir. Daha sonra Sâsânî Dönemi'ndeki dönüşüm ile Angra Mainyu da ezeli kabul edilmiştir. Yezdân ve Ehrimen'den her ikisi de kendi güç ve özlerinden yarattığı alt ilahî ruhları dünyada çeşitli görevler ile vazifelendirmiştir. İyi olan ilahî ruhlara *Yazatalar* kötü olan ilahî ruhlara da *Devalar* denilmektedir. Eskatolojileri de diğer düalist öğretilere benzemektedir; bu dünya iyilik ve kötülüğün savaşına şahit olacak, son savaşta Yezdân ve iyilik orduları galip gelecek ve kötülük tamamen ortadan kalkarsa da en azından kendi dünyasına hapsolünacaktır.⁴⁰

Ehrimen'in nasıl varlık bulduğu ve birtakım kozmolojik konularda Mecûsîler ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın sonucunda kendi içlerinde birtakım mezheplere ayrılmışlardır, Şehristânî onlara ait üç adet fırkadan bahseder: Keyûmersiyye, Zürvâniyye ve Zerdüştiyye.

Keyûmersiyye, insanlığın ilk prensibi olarak adlandırılan Keyumers'e (Gayomart) nispetle bu şekilde adlandırılmıştır. Bunlara göre Yezdân kadîm ve ezeli, Ehrimen ise muhdes ve mahlûktur. Yezdân'ın kendi güzelliği hoşuna gitmiş ve kendisinin bir karşıtı olsaydı acaba ne olurdu diye düşününce, bu fikir nurun tabiatına uymayan kötü bir fikir olduğu için bu düşünceden Ehrimen ve sair zulmetler hâsıl olmuştur.⁴¹ Daha sonra uzun süre nuranî varlıklar ile zulmanî varlıklar arasında savaş meydana gelmiş ve sonunda sulh ilan edilmiştir. Yezdân insanlığın ilk örneği olan Keyumers'i ve hayvanatın ilk prensibi olan öküzü yaratmış, fakat Ehrimen her ikisini de öldürmüştür. Keyumers'in düştüğü yerden İbrahimî dinlerde Âdem ve Havva olarak bilinen Mîşe ve zevcesi Mîşâne ortaya çıkmış, öküzün öldüğü yerden ise diğer hayvanlar zuhur etmiştir. Âlemde süregelen Yezdân ve Ehrimen'in arasındaki savaş en sonunda iyilik tarafının kazanmasıyla son bulacaktır.⁴²

Zürvâniyye ise Yezdân ve Ehrimen'den önce zamanın kendisi olan Zürvân isimli bir üst ilahî varlığı kabul eden fırkadır. Bu fırkaya göre Ehrimen, Zürvân'ın bir kısım şeylerde şüpheye düşmesi sonucu oluşmuştur. Bazılarına göre ise büyük Zürvân bir oğlu olması için 9999 yıl terennüm etmiş, fakat oğlu olmayınca gama bürünmüş ve bundan dolayı da Ehrimen ortaya çıkmıştır. Hürmüz ise bir ilimden sadır olmuştur. Bazı anlatılara göre her ikisi de bir rahimde iken Ehrimen bir hile ile annesinin karnını yarararak daha önce çıkmış ve dünyayı kontrol altına almıştır. Şehristânî bu anlayışı eleştirmiş ve akli olan bir insanın buna inanmayacağını söylemiştir.⁴³ Kadîm Yunan mitolojisindeki zaman tanrısı Chronos

⁴⁰ Gündüz, "Mecûsîlik" 282.

⁴¹ Ebû Bekir Bâkılânî, *Temhîdû'd-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 87; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 212; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/71; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

⁴² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 213.

⁴³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 213; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/71; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

ve onun oğulları Zeus ve Hades tipolojisi yukarıdaki hikâye ile paralellik arz etmektedir. Bu paralellik muhtemelen Helenistik dönemdeki etkileşimlerin bir sonucudur.

Son olarak **Zerdüştiyye** fırkasını zikreden Şehristânî, bu meyanda Mecusîliğin ilk formu olan monoteist karakterli dini kastetmektedir. İlgili bölümde Zerdüş'tün doğumu ve dinini yayması esnasında meydana gelen bir takım tarihi olayları kaydeder. Ayrıca kutsal kitap literatürü hakkında bilgiler verdikten sonra efsaneleşmiş olan Zerdüş'tün yaratılış ile ilgili bir makalesine yer vermektedir.⁴⁴

Fark edildiği üzere tüm Seneviyye fırkaları bir şekilde iyi ve kötünün mutlak ayrımını benimsemiş ve dünyanın iyilik-kötülük karışımı bir yapıda olduğu fikrine sahip bir teolojiye meyletmiştir. Kelâm bilginlerince yapılan eleştirilerin birçoğu bir sonraki kısımda görüleceği üzere Seneviyye'nin fırkalarına bakılmaksızın benimsediği düalist öğretiyeye karşı icra edilmiştir. Birkaç müellif hariç fırkaların tek tek görüşlerine giren yoktur. Ayrıca Mecûsiyye, Seneviyye'nin tipik temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

3. Matürîdiyye Geleneğindeki Teliflerde Seneviyye Eleştirisi

3.1. Mütেকaddimîn Dönemi Telifleri

3.1.1. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944): *Kitâbü't-Tevhîd*

Kitâbü't-Tevhîd incelendiğinde Seneviyye'nin ilk olarak ilahiyât bahislerinde “duyulur âlemin duyu ötesi âlem için delil teşkil etmesi” (kıyâsu's-şâhid 'ale'l-ğâib) meselesi altında âlemin ezeliği ve diğer bazı görüşlerinin eleştirilmesi bağlamında zikredildiğini görmekteyiz. Daha sonra “insanların kâinat hakkındaki görüşleri” meselesinin altında incelenip eleştirilmiş, son olarak da “Seneviyye'ye ait görüşlerin mahiyeti” başlıklı müstakil bir bölümde ele alınmıştır.

Seneviyye'nin âlemin ezeliğini kabul etmesi hususundaki temel eleştiri konusu onların nur-zulmet imtizacı inancıyla âlemin ezeliğinin açıkça çelişki arz etmesidir. Mâtürîdî bu konuda şöyle demektedir:

Zulmet ve nur diye iki tanrı benimseyenler de âlemin ezeliğini ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki böyle bir iddiaya en çok karşı çıkması gerekenler düalist görüş taraftarlarıdır. Çünkü onların kanaatine göre zulmetle nur birbirinden ayrı bulunuyorken *sonradan* birleşip karışmış, âlem de onların karışmasından hâsıl olmuştur. Bilindiği üzere karışma hâdistir, çünkü zulmetle nurun ayrılıkları önceydi ve o dönemde âlem diye anılmıyorlardı.⁴⁵

Mâtürîdî devamında Seneviyye'nin karışmanın mahiyeti hususundaki farklı telakkilerini zikretmektedir. Buna göre bazıları karışımın zulmetten ötürü olduğunu bazıları da bunun tabii olarak vuku bulduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdî, bu durumda nur ve zulmetten her birinin ister tabii olsun ister irâdî; değişim, başkalaşım ve parçalara ayrılmaya müsait bulunduğunu böylelikle onların parçalarının tabiat ünitelerine karışımı sonucu, tabiatla

⁴⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 215-222.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-86.

birlikte vücut bulup yine tabiatla birlikte yok olacaklarını söyler. Böylelikle bizzat bu asılların hudûsunu ispatlamak suretiyle âlemin ezeliğinin temelden yanlış olacağı kanaatine vasıl olur.⁴⁶

Karışmanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunun sorgulanması eleştirinin bir diğer temel noktasını teşkil etmektedir. Her iki alternatifte de nur ve zulmetin -Senevîlerin iddiasının aksine- tabiatlarının hilafına bir fiili işlemesi söz konusu olur. Çünkü eğer karışma iyi ise karışma sebep olan zulmet olduğuna göre zulmetten de hayır sadır olmuş olur. Aynı şekilde karışma eğer kötüyse nurun bunu engellememesi nurdan da şer sadır olmasına sevk eder. Hâlbuki Senevîlere göre nur ancak hayra, zulmet ise yalnız şerre kadirdir. O halde karışımın ve ayrılığın mahiyeti, bize nur ile zulmetin kendileri dışındaki bir faktör ile gerçekleştiğini bildirmek suretiyle her iki aslın da sonradanlığını ispatlamış olmaktadır.

Bu bölümde asıllardan yalnızca kendi özlerine uygun fiillerin sadır olması da eleştirilmiştir. Buna göre nurun, zulmetin içinde hapsolacağını, yani zulmetin ona karışacağını bilememesi de bizatihi şerdir. Çünkü bilgisizliğin kendisi kötüdür. Hâlbuki nurdan ancak hayırlar sadır olabiliyordu. Yine Seneviyye'nin iddiası bir varlıktan hem iyilik hem de kötülük gelemeyeceği şeklindedir. Şu hâlde nasıl olmuş da nur ile zulmetten teşekkül etmiş bir âlem ve içinde hem iyiliği hem de kötülüğü barındıran insanlar var olabilmiştir? Kaldı ki, kendilerine Tanrı denilen nurla zulmetin karışması dahi ikisinin de kendilerine yaptıkları bilgisizliğin göstergesidir.⁴⁷

Mâtürîdî bu eleştirisinden sonra hasımdan gelebilecek bir soruya işaret eder: Hakîm olan bir Tanrı'dan hikmete aykırı bir fiilin gelebileceğini nasıl iddia edebiliyorsunuz? Bu soruya Mâtürîdî hikmet ve aklın sınırları arasında kurduğu irtibatı temel alarak şöyle bir cevap verir:

Bu, bizatihi hakîm olan Tanrı'dan gelmez, fakat bilgisi yeterli olmayan sözde Tanrı'dan gelir, sizin, nur hakkında zulmetin fonksiyonunu ve benzeri şeyleri söylemişiniz gibi. Yüce Allah bu (söyleminiz)den münezzektir. Ne var ki O, insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir fiil işleyebilir, aksi taktirde Allah hikmetsizlikten beridir. Hikmet isabet demektir, yani her şeyin yerli yerine konulması ve her hak sahibine payının verilmesi kimsenin hakkının eksik bırakılmamasıdır.⁴⁸

Mâtürîdî'nin bu cevabı felsefe tarihinde kötülük probleminde theodiseci yaklaşımıyla tanınan Leibniz'i (1646-1716) akla getirmektedir. Görünen dünyanın *mümkün dünyaların en iyisi* olduğu kanaatinde olan Leibniz, dünyada olup biten tüm bu kötülüklerin aslında genel kozmik bir planın parçası olup Tanrı'nın hikmetine ters düşmediğini söylemiştir.⁴⁹

Mâtürîdî, Seneviyye'nin "insanların kâinat hakkındaki görüşleri" kısmındaki tenkitleri, önceki kısımda bahsettiğimiz âlemin ezeliği ile irtibatlı tenkidine paralellik arz

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 87.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89-90.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

⁴⁹ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 143-144.

etmektedir. Bu mesele ile ilgili tenkidin öne çıktığı noktayı ise şer-hikmet ilişkisinin izah edilmesi ekseninde getirilen eleştiriler teşkil etmektedir. Mâtürîdî, eleştirisinin başında Seneviyye'nin nur ve zulmetin tek bir tür fiile münhasır kılınması ile karışım sonucu oluşan dünyada anlamlı -bir bakıma hikmetli- konuşmanın imkânsızlığı üzerinde durur. Zira onlara göre insan hayır ve şerrin karışımından teşekkül etmiştir; belki de hikmeti sefeh, sefehî de hikmet diye algılamıştır ve kişi hangi cevheriyle konuştuğunu bilmemektedir. Öte yandan;

Nur ile zulmetten birinin zarara, diğèrinin de faydaya gücü yetmediğine göre ümitle korkunun yeri ortadan kalkar, buna bağılı olarak hikmetle sefehî tanınmanın yararından söz edilemez.⁵⁰

Mâtürîdî'nin Seneviyye için özel olarak ilgilendiğı kısım ise fırkalarının tek tek incelenmesi suretiyle görüşlerine değinip eleştirilerini serdettiğı kısımdır. Seneviyye'nin görüşlerine müstakil bir bölüm ayırması onun bu mevzuyla olan alakasını izhar etmektedir. Bu durum kendi yaşadığı muhitte Seneviyye mensupları ve İslâm toplumu arasındaki fikri faaliyetlerin canlılığını gösterir niteliktedir.

Mâtürîdî, **Menâniyye**'nin görüşlerini aktarmaya girizgâh kabilinden şu sözler ile başlar:

Menâniyye'nin iddiasını inceleyen kimse tamamını çelişkili bulur ve bu iddiayı çürütmek için onu olduğu gibi anlatmaktan başka herhangi bir kanıtlama zahmetine katlanmaya ihtiyaç duymaz.⁵¹

Oldukça iddialı bu girişten sonra Menâniyye'nin daha ziyade iki aslın karakteri ve onların imtizacı sonucu meydana gelen âlem öğretisi ekseninde eleştirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Menâniyye'nin ilk tenkit edildiğı husus, Mâtürîdî tarafından 'çarpıklık' olarak nitelendirilen sonlu-sonsuz karmaşasıdır. Buna göre, sonsuz olarak nitelendirilen asıllar karışmanın gerçekleştiğı yönden sonlu olarak nitelendirilmiştir.⁵² Hâlbuki bir yönden de olsa nihayete eriş bir sınırlılıktır. Sınırlılık ise yetkinlikten geri kalış bu ise başkasının tesirine açık olmayı gerektirmektedir. Böylelikle parça-bütün irtibatının mantığı kullanılmak suretiyle mezkûr görüş batıl olmuş olur.

Nurun karakteri yukarıda bulunmak, zulmetinki ise aşağıda bulunmak ise nasıl olmuş da aşağıda bulunan yukarıya yükselmiştir? Hâlbuki bu özellik yüce olanın yani nurun asıl karakteri idi. Sonuç olarak süflî olan zulmette ulvî bir vasıf belirmiş olup düalizmi benimsemeyi gerektirecek sebep ortadan kalkmıştır. Yine yükselme özelliğine rağmen nur bu görevi yerine getirememiş, kendisine uzanan zulmete engel olamamış ve hemâme tarafından hapsedilmiştir. Peki, düalistler nurun kurtulacağından nasıl ümitvâr olabilir?

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 187.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244.

⁵² Bilindiğı üzere Menâniyye'nin öğretisi nurun üstte olup kuzey, doğu ve batı yönünden sonsuz güneyden ise zulmetle birleştiğı için sonlu olduğu yönündedir. Aynı şekilde zulmet ise alta olup güney, doğu ve batı yönlerinden sonsuz, kuzey yönünde ise nurla birleştiğı için sonludur.

Oysaki hemâme aktif olup duyarlıdır, ancak nur kendisini kurtaracak güce sahip değildir. Çünkü ilk başta kendini koruyamamıştır. Senevî; hemâme onu serbest bırakacaktır, derse bu taktirde de onu iyilik yapan konumuna getirmiş olur. Her durumda düalizmin temeli çürütülmüş olmaktadır.⁵³

Menâniyye ile ilgili eleştiriler düalist inanç sistemleri için ileri sürülen eleştiriler ile benzeşmektedir. Seneviyye'nin âlemin ezeliği ve kâinata bakış açıları bölümlerinde değinilen; karışmanın yapısı ile sonsuzluğun imkânı, hayır ve şerrin imtizaç ile ilintili olarak nur ve zulmete nispetinin açmazı, farklı fiillerin tek bir nesneden gelebileceğinin “suçunu itiraf eden katil”⁵⁴ örneğiyle açıklanması, karışmanın iradi olmayıp tabii olmasının getirdiği çelişkiler, zulmetin fiilinin irdelenmesi sonucu ona hayır nispet edilebilmesi dolayısıyla düalizmi benimseyecek sebeplerin ortadan kalkması gibi hususlar aynı şekilde bu kısımda da zikredilmiştir.⁵⁵ Yukarıda saydığımız konulardan ayrı olarak Menâniyye özelinde, onların iddia ettiği beş cinsin⁵⁶ neden daha fazla olamayacağı paradoksuna değinilmiştir. Çünkü sonsuz kabul edilen asılların beş cins ile sınırlandırılması doğru değildir. Bu noktada Senevîlerin, bu bilgileri peygamberlerden edindiklerine dair muhtemel itirazına yer verilmiştir. Bu itiraza karşılık ise peygamberlerin kendilerindeki nur parçalarından neşet eden iyiliğin zulmet tarafından daima engellendiği bilindiği için verilen bilgilerin eksik ve hatalı olabileceği ihtimali öne sürülerek cevap verilmiştir.⁵⁷

Mâtürîdî, diğer fırka olan **Deysâniyye**'nin görüşünün temelde Menâniyye'den farklı olmadığını belirtir.⁵⁸ Buradan hareketle eleştiri konularının da esasında Menâniyye'den farklı olmadığını görmekteyiz. Bir önceki kısımda olduğu gibi öncelikle bu fırkanın ana hatlarıyla görüşlerine yer verir. Daha sonra Mâtürîdî eleştirisine; “Allah'a düşmanlığı tercih edip tâatinden yüz çevirene inen ilâhî gazabın boyutlarını anlayasınız diye Deysâniyye'nin görüşlerini naklettik”⁵⁹ sözleriyle başlayarak Menâniyye'de olduğu gibi iddialı bir üslup kullanmayı yeğler. İlk olarak düalist telakkinin hayır ve şer atfına eleştiri getirilir. İyiliğin kaynağını oluşturan tanrıdan kötülüğün gelemeyeceğini kabul ederek iki tanrı sistemini benimsedikleri, bunlardan her birinin cevherinin ötekinden ayrı olduğuna inandıkları, hayrın cevherini oluşturan tanrıyı şerrin son noktası, şerrin cevherini oluşturan tanrıyı da hayrın son noktası olarak kabul etme durumuna düştükleri belirtilir. Çünkü nur ilkesini, maruz kalacağı sonuçları bilmeyen bir varlık konumuna

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 245.

⁵⁴ Katletmek kötüdür, ancak kâtil bu suçunu itiraf ederse iyi bir iş yapmış olur böylece iki fiil yani hayır ve şer -Senevîlerin iddiasının aksine- bir cevherden sadır olabilir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247-251.

⁵⁶ Nur'un cinsleri; ateş, nur, rüzgâr, su ve nesîm olup zulmetin cinsleri; yangın, zulmet, zehirler, sisler ve dumandır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 224.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

düşürmüşlerdir. Nitekim Deysâniyye mezhebinde karışmanın mahiyetiyle ilgili iki görüşe⁶⁰ göre de nur cevheri zulmete karşı gelememiş ve yenilgiye uğramıştır.

Nur ile zulmetin arasında üçüncü bir aracı unsur kabul eden **Merkayûniyye** fırkasının görüşleri İbn Şebîb'den nakledildiği bizzat Mâtürîdî tarafından zikredilmektedir.⁶¹ Eleştiriyi Merkayûniyye'nin duyu sahibi insandan ibaret diye nitelendirdiği aracı unsurun mahiyetinin sorgulanması ile başlanır. Buna göre bu aracı unsur ya kâinatın kendisinden oluştuğu bir tedbirdir (düzenleme/düzenleyici) veya nur ile zulmetin birleşmesi suretiyle evren yine bu aracıdan meydana gelmiştir. Eğer oluşum tedbir sayesinde gerçekleşmişse iki aslın karışması vuku bulmamış demektir. Çünkü tedbir onların arasında bulunmaktadır ve nur ile zulmetin birbirine karışmasını önleyen bir engel vardır. Ancak, tedbir sayesinde iki asıl karışacaksa sonuç değişir. Bu durumda tedbir her kötülüğün kaynağını oluşturur, çünkü kötülük onun düzenlediği karışımdan meydana gelmektedir. Her iki durumda da hayır ve şerrin yaratıcısının tek olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla Seneviyye'nin benimsenme sebebi ortadan kalkmaktadır. Mâtürîdî burada üçüncü bir ihtimale daha değinmektedir. Buna göre şayet nur ile zulmet güç kullanıp aracıyı etkisiz hale getirmişlerse o halde aracının varlığının bir anlamı olmamaktadır.⁶² Bu ihtimal ise özel olarak Merkayûniyye mezhebinin temelini tutarsızlığını beyan eder. Eleştirinin son kısmında Mâtürîdî, Senevîler ile Mu'tezile'nin hilkat hakkındaki görüşlerinin paralel olduğunu söyler. Çünkü Mu'tezile Cenâb-ı Allah'tan ayrı düşünülebilen halk ve kudret gibi sıfatları -teaddüd-ü kudemâ'dan kaçınmak için kabul etmemiştir. Bu durumda Senevîleri eleştirmeye hakları yoktur. Zira yaratmanın mahiyeti hususunda Senevîler ile aynı hataya düşmüşlerdir.⁶³

İmâm Mâtürîdî, son olarak **Mecûsiyye**'nin görüşlerini naklettikten sonra onların görüşlerinin diğer bütün Seneviyye mensuplarının görüşlerinden daha kötü bir durumda olduğunu söyler. Zira Seneviyye mensupları kâinatın yoktan yaratılmasını zihnen tasavvur edemeyerek onun ezeli olduğunu kabul etmişler ayrıca kötülüğün dünyada yergiye layık oluşundan hareketle tek Tanrıdan hem iyilik hem de kötülüğün gelebileceğini havsalarına sığdıramamışlardır. Hâlbuki Mecûsîler kâinatın temel bir madde olmaksızın meydana gelmesini mümkün görmüş, fakat iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmakla nitelendirilmesini akıllarına sığdıramamışlardır.⁶⁴

Mecûsîler de sair Seneviyye gruplarında olduğu gibi kâinatın yaratıcısına kötülük fiilini görünürde nispet etmemişlerse de gerçekte O'nu kötülüğün kaynağı durumuna

⁶⁰ Karışmanın mahiyeti ilgili birinci görüş; nurun tamamıyla ölü olan zulmetle karıştığı yönde onun sertliğini hissetmesi ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemesidir. İkinci görüşe göre ise nur, zulmetin karışımından rahatsızlık duymuş onu kendisinden uzaklaştırmak isterken tıpkı debelendikçe çamura daha çok batan kimsede olduğu gibi ondan kurtulamamıştır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 227.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261-262.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

düşürmüşlerdir. Şöyle ki, yaratıcıya izafe ettikleri karamsar düşünce bir şerdir, bu düşünceden oluşan İblis/Ehrimen de zaten bilfiil şerdir. Böylece O'ndan hem hayrın hem de şerrin sadır olduğu sabit olmuştur ve böylece Mecûsîler görüşlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Nitekim Mâtürîdî, Mecûsîler'i gerçek manada düalist saymamaktadır.⁶⁵ Mâtürîdî'ye göre şunu da eklemek gerekir ki, Mecûsî telakki çerçevesinde yaratıcıdan zaman zaman böyle karamsar düşüncenin sadır olmayacağından kimse emin olamaz. Eğer böyle bir durumun imkânsız olduğu ileri sürülecek olursa bunun geçmişte bir defa vuku bulmuş olması imkânsızlık iddiasını bertaraf edecek niteliktedir.⁶⁶ Öte yandan Allah (onların iddiasına göre Ahura Mazda), İblis (Ehrimen) ile yaptığı onu belli bir süreye kadar serbest bırakacağı hususundaki antlaşma sırasında; ya onun yapacağı kötülüğü bilmiyordu -ki bilgisizlik başlı başına bir şerdir-, yahut da İblis'in meydana getireceği tahribat da dâhil her şeyi bilmesine rağmen onu serbest bırakmıştır, şüphe yok ki bu da O'ndan zuhur eden bir şer konumundadır.⁶⁷ Böylelikle Mecûsîlerin iddiası geçersiz olmuştur.

Mecûsîler'in telakkilerine göre âlem, Allah'ın karamsar düşüncesi sonucu İblis'in meydana gelmesi ile hayır ve şerrin karışımında meydana gelmiştir ki bu görüşün eleştirisi zikredilmişti. Bir de İblis'in Allah'ı görmesi ve Allah'ın da dönüp ona bakması ve onunla antlaşma yapması ile şekillenen görüş vardır ki, Mâtürîdî bu konuda şöyle düşünmektedir:

Mecûsîler'in telakkilerine göre Allah'ın kendisiyle rekabet edecek birinden korkup endişelenmesi O'nun her şeyin rabbi olduğunu bilmemesini gerektirir. Yine İblis'in O'nu görmesi de aynı konumdadır, demek ki İblis'in gözü O'na zarar vermiştir. Gözün menfi olarak etkilediği, kudretini ortadan kaldırdığı ve ilmîni yok ettiği biri, kendi zatıyla değil ancak başkasının yardımıyla rab olabilir, başkasının yardımıyla yaratıcılık vasfı taşıyabilir. Buna göre Mecûsîler'in ma'bûdu için "O bir kuldur, ma'bûd değil" demek icap eder.⁶⁸

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Seneviyye ve fırkalarına özel bir temayül gösterip oldukça derin ve tafsilatlı bir eleştiri metodunu benimsemiştir. Onun bu metodu özellikle mütekaddîn döneminde numune telakki edilmiş ve Ebû'l-Mu'în örneğinde göreceğimiz üzere sadık bir biçimde takip edilmesini sağlamıştır.

3.1.2. Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068): *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*

Sâlimî, bu telifinde Seneviyye'yi iki yerde zikretmektedir. Birincisi Cenâb-ı Hakk'ın zâti sıfatlarını ihtiva eden babın "Vahdaniyet" ile ilgili kısmındadır. İkincisi ise "Sünnet, Cemaat ve Bid'ate Karşı Reddiye" babının Mecûsîlere dair kısmındadır.

⁶⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 322.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

Vahdaniyet Hakkındaki kısımda kelâm teliflerinde sıklıkla karşılaşılan burhân-ı temânu⁶⁹ üzerinde durulmamış bunun yerine yaratıcının birliğini ispat etmek için felsefî kullanıma yakın istidlal yöntemleri zikredilmiştir. Örneğin batı felsefesinde karşılaştığımız *Ockham'ın Usturası*⁷⁰ anlayışına benzer bir biçimde en basit (burada en basit; en az sayıda ilah olarak alınacaktır) açıklamanın en uygun açıklama olduğu ifade edilmiştir. Sâlimî'ye göre gerek duyulmadıkça açıklama unsurları çoğaltılmamalıdır. Buna göre âlemin hadis olduğunu açıklayabilecek ve yaratma eylemini irca edebileceğimiz bir (1) ilah ile ilgili deliller var iken onun ikincisi yahut üçüncüsüne delil aramaya gerek yoktur zira zaten ortada böyle bir delil yoktur.⁷¹

Sâlimî'ye göre bir şeyin ispatının imkânsızlığı onun nefyine delil teşkil eder. Yine bir şeyin nefyinin imkânsızlığı onun ispatına delalet eder. Bu kaideleri zikrettikten sonra âlemin yaratıcısının iki yahut üç olmasının imkânsız olduğunu şu vecihle açıklamaya girişmektedir: Şayet yaratıcı iki yahut daha fazla olsa idi; ya birbirlerine bitişik(muttasıl) ya da birbirlerinden ayrı(munfasıl) olacaktı. Muttasıl oldukları vakit bir olmuş olmaları gerekir zira birbirlerinin arasında fasıla olmadığı için onları ayrı ayrı tanımlamak yahut işaret etmek imkânsız olacaktı o halde onların ayrı ayrı değil bir olmalarını söylemek gerekmektedir. Munfasıl oldukları vakit ise her bir munfasılın ayrı bir sınırının olmasını gerektirmektedir, her sınırlı olan şey ise başkası tarafından sınırlanmış olmalıdır o halde her birinin diğerini sınırlandırması imkânsız olduğuna göre onların sınırını belirleyecek tek bir ilah gerekmektedir.⁷² Bunun gibi daha birçok delil sunduktan sonra bilinen burhân-ı temânu'yu da kısaca zikretmiştir. Görüldüğü üzere Sâlimî, kelâm teliflerinde -o dönemde- görmeye alışık olmadığımız bir yöntem ile vahdaniyeti ispat etmeye çalışmıştır.

Seneviyye'den Mecûsiyye'nin zikri ilk kez "Mahiyet Hakkında Söz" kısmında bizleri karşılamaktadır. Buna göre Mecûsiyye, iki ilah edinmiş olup onların mahiyeti hakkında şunları iddia etmektedirler: Bütün hayırların, iyiliklerin ve nurların yaratıcısı Allah olup ismi (Mecûsiyye'nin nezdinde) Yezdân'dır. Bütün şerlerin, kötülüklerin ve karanlıkların yaratıcısı ise şeytan olup ismi Ehrimen'dir. Sâlimî bu kavillerin küfür olduğunu söyleyip onları reddeder. Buna göre:

⁶⁹ Burhân-ı temânu', evrenin birden fazla yaratıcısı olması durumunda ortaya çıkacak ihtimallerin imkânını tartışarak, rasyonel olanın evrende tek bir ilah olacağını ispat etmek için kullanılan delildir. Bu delil hemen hemen her kelâm telifinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında aynı meyanda kullanılan bir de burhân-ı tevârüd delili vardır ki diğeriyle aralarında kayda değer bir fark olmamakla birlikte burhân-ı tevârüd daha ziyade kudretin taallukuna vurgu yapmak suretiyle temayüz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 52.

⁷⁰ Ockhamlı William (1287-1347) adındaki bir İngiliz papaz ve skolastik filozof tarafından geliştirilen bu yaklaşıma göre zorunlu olmadıkça varlıkları çoğaltmamak gerekir. Örneğin bir fenomeni açıklamak için kullanılacak olan iki ya da daha fazla açıklama arasından en basit olanı tercih edilmelidir (y.n.).

⁷¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara; Beyrut: TDV Yayınları, 2017), 101.

⁷² Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

Şayet Allah ne şerri istiyor ne de şerri yaratabiliyorsa o halde şeytanın onu engellemesi mümkündür yine bunu engellemek istiyorsa hikmete binaen bir meleğini yollayıp şeytanı engellemesi gerekmektedir. Şayet buna gücü yetip de bunu yapmıyorsa o halde abes yapmış olacaktır, şayet gücü yetmiyorsa bu sefer de aciz olacaktır ki her iki (ihtimal) de bir ilah için imkânsızdır.⁷³

Mecûsiyye'nin ayrıntılı bir analizi ise "Sünnet, Cemaat ve Bid'ate Karşı Reddiye" kısmının Mecûsiyye'ye hasredilmiş bölümünde geçmektedir. Sâlimî'ye göre Mecûsiyye'nin altı adet fırkası vardır: Zemzemiyye, Şemsâniyye, Şemniyye, Zerdüştüyye, Mazdekiyye ve Enûşirevâniyye. Hepsinin görüşlerini ve nasıl ortaya çıktıklarını tenkit etmeksizin aktarmaktadır. Bunlardan Zerdüştüyye ve Mazdekiyye hariç diğer fırkaların isimlerine ve ayrıntılarına başka teliflerde rastlanmamaktadır.⁷⁴ Bunları kısaca özetlemek gerekirse; - müellife göre- Zemzemiyye fırkası ilk defa Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması sonucu insanların ateşe kutsallık atfetmesi ve yanmama olayının Hz. İbrahim'in ona tapmasına yolulması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu insanlar da ahirette ateşin onları yakmaması için taptıklarını beyan etmişlerdir.⁷⁵ Bu gruba göre her iyi, güzel ve faydalı işler nûr olan Allah'tan; her kötü, zararlı ve karanlık işler ise İblis'tendir. Bu ikisi ezelden beri birbirlerine hasım olan iki kardeş Yezdan ve Ehrimen adıyla anılırlar. Sadece bu telifte rastladığımız başka bir hikâyeye göre ise Hz. Âdem'in oğullarından Kâbil'in sunduğu kurban, ateşe tapmadığı için yanmamıştır (kabul olunmamıştır). Hâbil'in sunduğu kurban ise ateşe taptığı için yanmıştır. Sâlimî'ye bu grubun inanlıları ateşin onların üflemeinden eziyet görmemesi için ona doğru üflemezler ve ateşin yanında uyumazlar, sönene kadar yanı başından ayrılmazlardı.⁷⁶

Şemsâniyye fırkası güneşe ve ateşe ibadet edip bunların En Yüce olan Allah'ın nurundan olduğunu söylemektedir. Şemniyye⁷⁷ fırkası ise güneş, ay, yıldızlar ve ateş gibi her tür ışığa ibadet etmektedirler. Bunlar tenasühe ve basit cevherden sudûra inanmaktadırlar. Onlara göre Allah; arştan, levhten ve göklerden âlemi yaratmazdan evvel tüm cisimler tek bir nur idi. Allah yaratmayı gerçekleştirdikten sonra bu nurlar ayrıldı. Fakat bu ayrılık sadece gören göze nispetledir. Hakikatte ise onlar birdirler. Sâlimî'ye göre Tibet Berâhime, Sümeniyye ve putperestleri yine Türkistan diyarının Hâkâniye bölgesinde yaşayan Hulûliyye mezhebinin görüşleri de bu yöndedir.⁷⁸

Mecûsiyye'nin Ehl-i Kitap hükmünde olduğunu beyan eden Sâlimî, bu hususa dair Hz. Ali'den gelen bir rivayeti delil göstermektedir. Bu rivayete göre Mecûsiyye mensuplarının yanında Allah'ın indirdiği bir kitap vardı. Onların bir de adil ve halk tarafından sevilen bir kralları vardı. Bu kral kız kardeşine âşık olmuş ve onunla birlikte olmuştu. Kız kardeşi bu durumu halka aktarınca insanlar krala isyan etmiş ve kral da

⁷³ Sâlimî, *et-Temhid*, 116.

⁷⁴ Örneğin Mâtürîdî, Şehristânî, Hayyât ve İbnü'n-Nedîm'den hiçbiri bu fırkaları zikretmemiştir.

⁷⁵ Sâlimî, *et-Temhid*, 365; Buna benzer bir açıklama için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 231.

⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhid*, 365.

⁷⁷ Yahut Şemsiyye ya da Şehbiyye (y.n.).

⁷⁸ Sâlimî, *et-Temhid*, 366.

sarayına kaçmıştı. Kralın tüm insanların Hz. Âdem'in çocukları olduğunu ve onun getirdiği şeriatın daha evla olduğuna halkı inandırması sonucu insanlar kral ile kız kardeşini evlendirdiler. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah kitabını o gece üzerlerinden kaldırmıştır.⁷⁹ Bu hikâye Maverdî'nin bir risalesinde de geçmektedir.⁸⁰

Zerdüş't hakkında, onun peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp Allah'tan olduğunu söylediği "Zend u ba-Zend" isimli bir kitaba sahip olduğunu söyleyen Sâlimî, diğerleri hakkında ise yalnızca isimlerini vermekle yetinmektedir. Ancak bu son üç fırkanın –yani Zerdüş'tiyye, Mezdekiyye ve Enûşirevâniyye- Ehl-i Kitaptan olabileceği kabul edilmektedir.⁸¹

Netice itibariyle bu telifin Seneviyye ismiyle özel olarak ilgili bir bölümü bulunmamasına rağmen Mecûsileri düalist görüşlerinden dolayı eleştirmekte ve hakkında bazı ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Çoğu diğer teliflerde rastlanmayan bu bilgilerin nereden iktibas edildiği ise bilinmemektedir.

3.2. Orta Dönem Olarak Sayılabilecek Erken Müteahhirîn Dönemi Telifleri

3.2.1. Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1114): *Tebîratü'l-Edille*

Neseî'nin Mâtürîdiyye ekolünün sistemleşmesini sağladığına dair bir kanaat vardır. Bu nedenle onun bu eserini müteahhirîn dönemi içerisinde değil, müteahhirîn dönemini başlatan orta dönem içerisinde zikretmeyi uygun bulduk.

Fasillara ayrılan telifte Seneviyye'nin bahsi dördüncü fasıla hasredilmiştir. Bu fasıl da üçe taksim edilmektedir: (1) "Sâni'in Tevhidi Hakkında Söz" kısmında burhân-ı temânü' delili ayrıntılı bir şekilde zikredilmiştir. (2) "Mecûsilerin İddialarının İptali Hakkında Söz" kısmında Mecûsî teolojisi hakkında ayrıntılı bilgiler nakledilmiştir. (3) "Seneviyye'nin İddialarının İptali Hakkında Söz" kısmında genel olarak düalizm Mecûsî gruplardan ayrı olarak zikredilmiştir

Mecûsilerin Yezdân'ın kıdemi üzerinde ittifak ettiklerini ancak Ehrimen'in kadim mi yoksa hadis mi olduğunda ihtilaf ettiklerini aktarılmaktadır. Zürvâniyye fırkası Şehristânî'nin telifindeki paralel bilgiler doğrultusunda aktarılmıştır. Meshiyye⁸² namında diğer teliflerde adı geçmeyen bir fırkadan söz edilmektedir. Buna göre Yezdan önceleri mahza nur iken daha sonra onun bir kısmı çirkinleşip kokuşmuş [inmisâh] böylelikle zulmet hâsıl olmuştur. İşte karanlık ruhlu Ehrimen de bu zulmetten ortaya çıkmıştır.⁸³ Neseî, Mecûsilerin iki tane yaratıcı ilah edinmesinin temel sebebi olan kötülük probleminde deşindikten sonra eleştirisine başlamaktadır. Buna göre öncelikle Ehrimen gibi muhdes ve sefih olan bir varlığın ilah kabul edilmesi mümkün değildir. Zira ilah,

⁷⁹ Sâlimî, *et-Temhid*, 366.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, "Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik", çev. Muhittin Özdemir, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı 9, 421.

⁸¹ Sâlimî, *et-Temhid*, 367.

⁸² Farklı bir şekilde geçen bilgiler için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 214.

⁸³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/242.

kemal sıfatlarla mevsuf olmalıdır. Hâlbuki sonradanlık ve sefihlik bir eksikliklerdir.⁸⁴ Onların hakîm olan Allah'tan böyle çirkin işlerin nasıl olacağına dair şüphelerine gelince Nesefî cevap sadedinde şöyle demektedir:

Size göre kadîm olan nur için cehil, şüphe, vehim, bir oğula olan ihtiyaç, düşmanı (olan zulmet) tarafından aciziyet ve yenilgi sonrası onunla sulh ve ateşkes yapması caiz ise o halde ondan şerrin sadır olması da mümkündür. Hangi şer bundan daha kötü olabilir ki!⁸⁵

Eleştiriye Yezdan'da Ehrimen'in vücuda gelmesine sebep olan şüphenin mahiyetinin sorgulanması ile devam edilir. Bu şüphe ihtiyari mi yoksa zorunlu olarak mı hâsıl olmuştur? Şayet ihtiyari ise o zaman bu şüphe nur olanın isteğiyle ortaya çıkmış ve nurdan şer sadır olmuştur. Böylelikle düalizmi benimseme sebebi ortadan kalkmıştır. Şayet bu şüphe zorunlu ise o zaman kadim olan nur acizdir. Zira kendi isteğinin dışında kendisine müdahale edilmektedir. Aciz olan ise ilah olamaz. Bu şüphe ne ihtiyari ne de zorunlu olarak değil, kendi kendine hasıl olmuşsa, bunun geçersizliği de açıktır. Çünkü sonradan ortaya çıkan bir şeyin onu varlığa getiren biri olmadan ortaya çıkması mümkün değildir. Son olarak bu şüphenin geleceğinden Yezdan'ın haberdar olup olmadığı sorusu yöneltilmektedir. Eğer bilmiyorsa, cahillik yaratıcı olanın şanına yakışmayacaktır. Eğer biliyorsa bu sefer de bilmesi halinde bunu engelleyip engelleyemediğine dair başka bir soru yöneltilir. Evet, cevabı Yezdan'ı sefih kılar. Çünkü gücü yetmesine rağmen engellememiş ve kendisinden şer sadır olmuştur. Hayır, cevabı ise onu aciz kılar ki bu da şerdir.⁸⁶ Böylece Mecûsiyye'ye genel olarak, Zürvâniyye fırkasına ise özel olarak eleştiriler serdedildiği görülmüştür.

Daha sonra Meshiyye grubunun eleştirisi gelmektedir. Bilindiği üzere bu fırkaya göre Ehrimen Yezdan'ın bir kısmının bozulması sonucu ortaya çıkmıştır. Nesefî burada ilk önce bozulmanın tabiatına değinerek başlar. Yezdan'ın bir cüz'üne uğrayan bozulmanın onun tümüne uğramasının önünde hiçbir engel yoktur. Böylece mahza nur tamamen zulmet olabilir. Bu mümkün olduğu zaman tüm şeytanların da nura dönüşmesi caiz olacaktır. Bu kısımdaki eleştirinin diğer bir noktasını da hakîm olan birinden şerler ve çirkinliklerin sadır olmasının imkânsızlığına yönelik eleştiriler teşkil etmektedir. Bu hükmün akli mi yoksa nakli mi olduğu sorusuna; nakli olduğu cevabı verilemez. Akli cevabı ise bedihi mi yoksa istidlâlî mi sorusuna sevk etmektedir. Bedihi olmadığı sabittir. Zira akıl sahipleri nezdinde bu hüküm üzerine ittifak yoktur. Şayet istidlâlî denirse, delil getirilmesi talep edilir. Nesefî bu soruya verilecek muhtemel cevap olan "şerleri icad eden her şey şerdir" cümlesini, bu hükmün müşahede âleminde geçerli olduğunu, gayb âleminde böyle bir hükmün geçerliliğine dair bir delil bulunmadığını söyleyerek eleştirir.⁸⁷

Mâtürîdiyye ekolündeki meşhur eğilimdeki gibi kötülüklerin ardındaki hikmet kavramı ile kötülük problemine çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Nesefî, şerlerin yaratılmasındaki

⁸⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/243.

⁸⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/244.

⁸⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/244-245.

⁸⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/245-246.

hikmeti dört vecihle açıklamaktadır: (a) Allah'ın emirleri ve nehiyleri, va'd ve va'idi zararlı ve faydalı şeyleri yaratmasına temel teşkil etmektedir. Zira bunların bilinmesi ve uygulanması ancak hayırlarla birlikte şerlerin de yaratılmasıyla mümkün olmaktadır. (b) Sadece hayırları yaratmak kemâle gölge düşürmektedir. Allah Teâlâ ikisini birlikte yaratarak kudretini izhar etmiştir. (c) Elemlerin ve zararlı bazı hususların yaratılması dünyada saltanat süren zalimlerin bunlar vasıtasıyla zelil düşmesi ve tebaasına adil davranmasına sevk etmektedir. (d) Zararlı ve şerli eşyanın yaratılması Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığına delildir. Zira O, bu âlemde faydalı şeyleri yaratması sonucu onlardan fayda görmekten ve zararlı şeyleri yaratmasıyla da zarar görmekten münezzehtir.⁸⁸

Üçüncü bölümde düalizm özellikle Mecûsi gruplardan ayrı olarak zikredilmiştir. Hâlbuki Matürîdî ikisini de genel olarak Seneviyye çatısı altında toplamıştı. Neseî'nin bu ayrımı yapmasında muhtemelen Mecûsîlerin karanlık tanrısı olan Ehrimen'in muhdes olmasının aksine Seneviyye'de ikisinin de baştan ezeli kabul edilmesi etkili olmuştur.

Neseî, Seneviyye'yi üç fırkaya ayırmaktadır; Mâneviyye, Deysâniyye, Merkiyûniyye.⁸⁹ Sonra hepsinin görüşlerini tek tek mukayeseli olarak zikretmektedir. Burada her bir fırkanın iddiaları ve tutarsızlıkları eleştiriye tabi tutulmuş ve hikmet kavramına sıkça atıf yapılmıştır. Buradaki görüşler ve eleştirilerin Mâtürîdî'den iktibas edildiği Neseî tarafından bizzat zikredilmiştir.⁹⁰ Neseî'nin, görüşlerin aktarılması kısmını kısa tuttuğunu ve eleştirileri daha anlaşılır kıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada Neseî'nin Merkiyûniyye mezhebindeki aracı unsura yönelttiği eleştiriye farklı bir örnek kabilinden vermek istiyoruz. Neseî eleştirisine aracı unsurun tabiatının mahiyetine yönelik sorgulamayla başlamaktadır:

Merkıyûniyye'ye şöyle denilir: Nur ve zulmet arasındaki aracı unsurun tabiatı nedir? Eğer, o tamamıyla hayırdır, derlerse onu nur cinsinden kabul etmiş olurlar. O halde onu nurdan ayırmanın anlamı yoktur. Eğer, o tamamıyla şerdir, derlerse onu zulmet cinsinden kabul etmiş olurlar, yine böyle bir durumda onu zulmetten ayırmanın anlamı yoktur. Şayet, o hem hayrı hem de şerri yapar, derlerse bu sefer kendi mezheplerini temelden yıkmış olurlar.⁹¹

Neseî, eleştirisinin son kısmında kâinattaki aklın kavrayamayacağı nice hikmetin bulunduğunu söyleyerek insanın hayır bildiğinin şer, şer bildiğinin hayır olabileceğinin altını çizer.⁹²

3.2.2. Ebû's-Senâ' el-Lâmişî (öl. 522/1127?): *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*

Bu telifte Seneviyye ilk defa "Âlemin Hudûsü ve Sâni'i ve O'nun Kıdemi" faslında arazların varlığını inkâr eden taifeler içerisinde zikredilmiştir.⁹³ Seneviyye'nin asıl olarak

⁸⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/248.

⁸⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/249.

⁹⁰ Bkz. Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/255.

⁹¹ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/255.

⁹² Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/258-260.

zikredilmesi ise “Sâni’in Birliği” faslında kendine yer bulmuştur. İlk olarak Yaratıcı’nın birliğine muhalefet eden Mecûsiyye fırkası ele alınmış genel olarak görüŖleri verildikten sonra onları iki tane ilah edinmeye sevk eden kötülük probleminde değinilmiştir. Hikmet kavramı yine bu meyanda kullanılmıştır. LâmiŖî, NeseŖî’ninkine benzer bir açıklama ile hikmetleri saymaya başlar:

Ŗerlerin yaratılmasında yetkin bir hikmet [hikmet-i bâliğa] vardır. En düşük derecesi; zorbalanın, sinek ve haŖerat gibi en basit Ŗeylerden (korunmaktan) dahi aciz kaldıklarını anlayıp, bunun mukabilinde Allah’ın orduları olan yaratılıŖta kuvvetli melekler ile birlikte (ahiretteki) azaba mukavemet edemeyeceklerini bilmeleri içindir. İkinci olarak, faydalı ve zararlı Ŗeylerin yaratılması vaat ve tehdidin tahakkuku için (gerekli)dir. Zira nimetin lezzetini ve cezanın elemiini anlamayan kimsenin Allah’ın emirlerine uyması beklenemez. Bu konuda sayılamayacak kadar çok hikmetler mevcuttur.⁹⁴

NeseŖî’nin telifindeki gibi Seneviyye ile Mecûsiyye ayrı olarak zikredilmiştir. Seneviyye’nin Maneviyye, Deysaniyye ve Merkiyûniyye fırkalarından kısa bir Ŗekilde bahsedilip aralarındaki fark zikredilmiştir. Bunların iddialarının eleŖtirisi için burhân-ı temânu’ ve üstte açıklanan hikmet-i bâliğa kavramı üzerinde durulmuştur.⁹⁵

“Halku ef’âli’l-‘ibâd” faslında ise Mu‘tezile ve Mecûsiyye’nin benzerliğine dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber’in “Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir” hadisi örnek verilerek niçin böyle bir benzetmenin yapıldığı açıklanmaya çalışılmıştır. Ŗerri Allah’a nispet etmektense Mu‘tezile kula yüklemiş, Mecûsiyye ise ayrı bir ilah ihdas etmiştir. Bu faslın sonuna doğru yine hikmet kavramı ile mesele vuzuha kavuŖturulmaya çalışılmıştır.⁹⁶

Zeyl: Nureddîn Sâbûnî (öl. 580/1184): *el-Kifâye fi’l-Hidâye*

Bu kısımda müteahhirîn döneminin önemli teliflerinden olan Sâbûnî’nin *Kifâye*’sine değinmek istedik. Her ne kadar Seneviyye’nin zikri kısa da olsa dönemin etkili ve ekolün meŖhur klasiklerinden olduğu için zikre Ŗayan bulduk.

Hudûs-ü âlem kısmında ilk defa zikredilen Seneviyye; Dehriyye ve Mu‘tezile’nin bir kısmı ile birlikte arazları inkâr edenler olarak karŖımıza çıkmaktadır. Asıl olarak zikredilen kısım ise –diğer teliflerde olduğu gibi- “Yaratıcı’nın Birliği” babıdır. Birden fazla ilah edinen gruplara karŖı burhân-ı temânu’ delili serdedilmiştir. Seneviyye için özel bir pasaj ayrılarak her bir iddianın akabinde eleŖtiri ortaya konulmuştur.⁹⁷ Bu eleŖtirilerin neredeyse tamamı NeseŖî’nin telifindeki zulmetin nurdan nasıl ihdas edildiği konusundaki eleŖtirilerin aynısıdır. LâmiŖî’de olduğu gibi “halku ef’âli’l-‘ibâd” bahsinde Mu‘tezile,

⁹³ Ebû’s-Senâ’ el-LâmiŖî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, thk. Abdülmecid Türki (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995), 46.

⁹⁴ LâmiŖî, *et-Temhîd*, 53-54.

⁹⁵ LâmiŖî, *et-Temhîd*, 55.

⁹⁶ LâmiŖî, *et-Temhîd*, 98, 102.

⁹⁷ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 65.

Allah'tan başka yaratıcı (kul) ihdas etmiş gibi addedilerek Seneviyye ve Mecûsilerle olan bir benzerlikten söz edilmektedir.⁹⁸

3.3. Müteahhirîn Dönemi Telifleri

3.3.1. Şemseddin es-Semerkandî (öl. 702/1303): *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*

Bu telifte de meşhur olduğu üzere Seneviyye'nin zikri "Vahdâniyyet" babında geçmektedir. Semerkandî "ilahî sahifeler" ismini verdiği bu eserinde felsefî bir dil kullanmaktadır. Tayin ve taayyün, lazım ve melzûm ilişkisi üzerinden Yaratıcı'nın birliğini ispata girişmektedir. İki adet vâcibu'l-vücûd farz edilirse bunların ya taayyünlerinin yahut levazımlarının onları en sonunda tek olmaya götüren akli bir delil kullanılmıştır. Daha sonra burhân-ı temânu' delilinin bilindik versiyonunu "kelâmcıların" delili olarak zikretmektedir.⁹⁹

Vahdâniyyet kısmında müşrik taifelerinin tek tek açıklanması yer almaktadır. Burada Seneviyye'nin üçüncü taife olarak verildiği görülmektedir. Buna göre Seneviyye, iki kadimin ispatına kail olup (nur ve zulmet) nurun hayrı, zulmetin şerri ihdas ettiğine inanır. Mecûsiyye burada ayrıntılı olarak zikredilir. Buna göre âlemin iki faili vardır; Allah, hayırları ve faydalı canlıları yaratır, Şeytan şerleri ve kötü canlıları yaratır. Bu ikili taksime gitme sebepleri olarak şerri yaratanın kötü olduğu, dolayısıyla Allah'ın şerri yaratamayacağını düşünmeleri olarak zikredilmektedir.

Mecûsiyye'nin Allah'ı cisim kıldığı ve O'nun kadim olduğunda ittifak ettiği belirtilir. Şeytan'ın kıdemi hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bazısı onun da kadim olduğuna kail olmuştur. Zerdüştiyye bunu reddetmiştir. Aynı şekilde Şeytan'ın nasıl ortaya çıktığı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Zerdüştiyye'ye göre, Allah'ın kendinin bir zıddının çıkabilme ihtimalinden korkması sonucu Şeytan hudûse gelmiştir. Bazılarına göre ise Allah'ın bundan şüphe etmesi sonucu meydana gelmiştir. Diğerlerine göre ise Allah'tan çürük/kokuşmuş bir şey ('ufn) hâsıl olmuş ve şeytan bu pislikten doğmuştur.¹⁰⁰

Semerkandî, yukarıdaki muhtasar bilgileri aktarırken bunları özel olarak eleştirmez. Yalnızca naklettikten sonra "Allah zalimlerin söylediklerinden münezzehtir" diyerek, "onların sözlerinin ne aklen ne de naklen sabit"¹⁰¹ olduğunu dile getirmektedir.

Müteahhirîn Dönemi telifleri incelendiğinde Seneviyye için en azından ayrı bir kısmın ayrılıp, görüşlerinin serdedilmesi durumu yalnızca Semerkandî'de görülmektedir. Örneğin bu dönemin meşhur müelliflerinden olan Rukneddîn el-Amîdî (öl. 614/1218) *el-Akîdetü'r-Rukniyye*'sinde Seneviyye'ye sadece değinmekle yetinmiş,¹⁰² İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Müsâyere* adlı eserinde ise Seneviyye'nin ismi dahi geçmemiştir. Dönemin

⁹⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 258.

⁹⁹ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 310-311.

¹⁰⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 314.

¹⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 315.

¹⁰² Rüküddîn el-Amîdî es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 52.

diğer teliflerinden Hızır Bey'in (öl. 863/1459) *Kaside-i Nûniyye*'si üzerine yazılan bir şerhte ise Seneviyye'ye dair yalnızca tasviri bilgiler verilmiştir.¹⁰³

3.4. Yeni İlm-i Kelâm Dönemi Telifleri

3.4.1. Abdülatif el-Harpûtî (1841-1914): *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*

Harpûtî'nin yazdığı bu eser özellikle Anadolu Coğrafyasında Yeni İlm-i Kelâm hareketinin başlangıç evresinde telif edilmiş kurucu eser mesabesinde. Seneviyye'nin zikri "Cenâb-ı Hakk'ın Sıfatları ve Zatı Hakkında Caiz Olan ve Olmayan Şeyler" babında Cenâb-ı Hakk'ın selbî sıfatlarından vahdâniyyet kısmında yer almaktadır. Tüm kelâm telifinde karşılaştığımız burhân-ı temânu' delili burada da kendine yer bulmaktadır.

Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyyeti konusunda sadece düalistler ihtilaf etmişlerdir, diye söze başlayan Harpûtî, burada O'nun zatının vahdâniyyetini kastetmiştir. Yaratıcılığının vahdâniyyetinin hilafına görüşleri olan akımlar konusunda Mu'tezile ve filozoflar örneğini vermiş, Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyetinin vahdaniyetinde ise putperestler, Sabîiler ve Hristiyanları örnek vererek üçlü bir vahdâniyyet ayırımına gitmiştir.¹⁰⁴ Buna göre -kendisi tasrih etmese de- Cenâb-ı Allah'ta üç tür vahdâniyyet/birlik mevcuttur: Zâtta birlik, sıfâta birlik ve ulûhiyette birlik.

Sâbiiler diğer kelâm teliflerinde düalizm içinde telakki edilmesine rağmen Harpûtî burada Sâbiileri putperestlere benzetmiş, Yaratıcı'nın bir olmasına karşın O'na yakınlaştırdığına inanılan yıldızlara vs. taptıkları bildirmiştir.¹⁰⁵ Hâlbuki Sâbiilik genel olarak düalistler içinde sayılabilecek teolojiler barındırmaktadır. Yine de Sâbiiliğin içine kapanık yapısı ve pek çok farklı grubun Sâbiî olarak telakki edilmesi dolayısıyla Harpûtî'nin bu konumlandırmasında belli bir gerekçesi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

3.4.2. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946): *Yeni İlm-i Kelâm*

İzmirli, telifinde "Sıfât-ı Celîle-i İlâhiyye" faslının Tenzîhat kısmında, Allah'ın zati sıfatlarından vahdaniyeti açıklamıştır. Tevhidi öncelikle ikiye ayırır: Tevhid-i ilmî ve Tevhid-i Zat, Sıfat ve Ef'al. Tevhid-i ilmî'yi ilim ve kavilde tevhid olarak tanımladıktan sonra, tevhid-i iradi ve tevhid-i ameli nevilerine açıklamaya girişir. Tevhidin ikinci kısmı olan tevhid-i zatta; Allah'ın bir cüzü ve kısmının olmadığını, tevhid-i sıfatta O'nun benzeri olmadığını, tevhid-i ef'alde ise tek yaratıcının O olduğunu ikrar etmenin elzem olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶ Vahdeti de üçe ayıran İzmirli, tevhid'in ikinci kısmından istinbat ettiği sonuca dayanarak Allah'ta üç tür vahdet (evcüh-i vahdet) olduğunu söylemektedir:

¹⁰³ Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî, *Şerhu'l-Allâme el-Hayyâli ale'n-Nûniyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 165.

¹⁰⁴ Abdülatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 140-141.

¹⁰⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 141.

¹⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 259-260.

Vahdet fi'z-zât, vahdet fi's-sıfât ve vahdet fi'l-ef'âl. Böylelikle Cenâb-ı Hakk'ın tevhidi üç cihetle gerçekleşecektir: vücûbu'l-vücûtta, hâlikiyette ve ma'bûdiyette.¹⁰⁷

Seneviyye -ismen- şirkin kısımları babında zikredilmektedir. Beş adet şirk türü vardır. (1) Şirk-i İstiklâl: Seneviyye ve Mecûsiyye gibi iki, müşrikler gibi çokça müstakil ilah edinenlerin şirkidir. (2) Şirk-i Teb'îz: Hristiyan itikadı gibi Yaratıcı'nın bir olduğunu kabul etmekle beraber O'nun mürekkep ilahlardan teşekkül ettiğini iddia etmektir. (3) Şirk-i Takrîb: İlk dönem câhiliyye putperestleri gibi evrenin yaratıcısının bir olduğuna kail olmakla birlikte O'na yakınlaştıran birtakım putlar edinenlerin şirkidir. (4) Şirk-i Taklîd: Başka birini taklit ederek Allah'tan başka putlar, ilahlar edinenlerin şirkidir. Son dönem câhiliyye Arapları gibi. (5) Şirk-i Esbâb: Tabiatı evreni meydana getiren asıl sebep olarak gören tabiatçı filozofların şirkidir. Ancak sebeplerin de bir yaratıcısı bulunduğu ve sebeplerin zorunlu olmasının Sünnetullah'tan olduğunu kabul etmek şirk değil belki tevhidin kendisidir.¹⁰⁸

İzmirli Ef'âl-i Bârî kısmının Tekvîn-i Âlem babında Seneviyye adında özel bir başlık açmaktadır. Ancak burada Seneviyye tabiri, iki ilah edinmek olan ıstilahî manasında değil ikicilik olan lugavî manasında kullanılmıştır.¹⁰⁹ Maddenin kadim olduğuna kail olan Aristo ve evvelki filozoflarca meşhur olan bu düalist anlayışa göre Allah da kadim olmakla birlikte kendisi gibi kadim olan maddenin hâlik ve mükevvinini değil belki nâzım ve musavviri kabul edilir. Bu anlayış da eleştiriye tabi tutulduktan sonra ıstilahî manadaki Seneviyye burhân-ı tevhidin tarihçesi kısmında İran'da ortaya çıkan görüş olarak zikredilmiştir,¹¹⁰ hâlbuki bu durumda Mecûsiyye isminin verilmesi daha uygun ve karışıklığın önlenmesine daha elverişli görünmektedir. Yine de ilk dönemde Mecûsî hareketinin Seneviyye'nin çatısı altında zikredilmesi bu kullanımın muhtemel bir beyanı olabilir.

3.4.3. Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971): *Muvazzah İlm-i Kelâm*

Ömer Nasuhi Bilmen, eserini klasik metinlerdeki taksime tabi tutarak ilahiyât, nübüvvât ve ahiret kısımlarına ayırmaktadır. Seneviyye'nin bahsi ilahiyât kısmının "Sıfât-ı İlahiyyeyi İspat" başlığında vahdaniyet sıfatının içinde zikredilmiştir.¹¹¹ Vahdaniyeti tanımladıktan sonra Bilmen, Harpûtî ve İzmirli gibi vahdaniyet taksimine gitmektedir. Ona göre vahdaniyetin -diğer iki âlimin aksine- dört veçhi vardır: (1) Zâtta vahdaniyet, (2) Sıfâtta vahdaniyet, (3) Ef'al ve hâlikiyette vahdaniyet, (4) Ulûhiyyet ve ma'bûdiyette vahdaniyet. Bu taksimden sonra Bilmen şu sözleriyle Seneviyye ve Mecusileri aynı çatı altında zikretmeyi uygun görmüştür:

Seneviyye ve Mecûsiler "Hâlik-ı hayr ve hâlik-ı şer" diye iki hâlikın mevcudiyetine mûtekid olduklarından vahdaniyet-i zatiyye itibariyle müşrik oldukları gibi Vesenîler ve

¹⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 262.

¹⁰⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 266-267.

¹⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 308.

¹¹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 349.

¹¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları, 1959), 108.

Sâbîler dahi putlara ve yıldızlara ibadet ettiklerinden vahdaniyet-i mabûd cihetiyle müşriktirler.¹¹²

Bu mülahazalardan sonra taaddüd-i ilah nazariyesindeki mahzurlara işaret eden Bilmen, burhân-ı temânu' ve tevârüd delillerini bu meyanda zikretmeyi uygun görmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Yazdıkları eserler gözden geçirildiği zaman kelâm bilginlerinin yaşadıkları dönemin dinamiklerinin etkisiyle eser telif ettikleri fark edilmektedir. Her dönem ayrı dinamikler barındıran, farklı inanç ve düşüncelerin iniş-çıkışlarına şahit olan bir manzara olarak benzersizdir. Tarihi dönemlerde yaşanan bu sürekli değişim, çarpıcılığını en çok yaşadıkları dönemin bir nevi kapsülleri olan yazılı metinlerde hissettirmektedir.

Mâtürîdiyye ekolündeki metinlere Seneviyye eleştirisi zaviyesinden bakılınca söz konusu değişim açıkça fark edilmektedir. 4./10. yüzyılda Seneviyye hareketinin canlılığı ve etkisi sonucunda Mâtürîdî öncesi başlayan tenkit hareketi, aynıyla devam etmiş ve ilk/mütekaddim dönemde Seneviyye ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Mütekaddimîn döneminde Seneviyye'nin oldukça ciddiye alındığı fark edilmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ekolün sonraki telifleri için bir nevi kaynak konumundadır. *Kitâbü't-Tevhîd*'de Seneviyye eleştirisi şu hususlar üzerine yoğunlaşmıştır:

1. Âlemin ezeliyeti görüşlerinin eleştirilmesi. Mâtürîdî bu görüşü bizzat Seneviyye'nin kendi sistemlerinde yer alan imtizaç/karışma prensibini kullanarak reddetmiştir.
2. Hayır ve şerrin nispeti hususu. Bu husus Senevîler'in en çok eleştirildiği ana meselelerden biridir. Hayır ve şerri ayrı varlıklara nispet etmenin tutarsızlığı, aleyhinde verilen örnekler –mesela filini itiraf eden kâtil örneği- ile çürütülmeye çalışılmıştır.
3. Kötülük probleminin hatalı çözümlenmeye çalışılması. Aslında bu husus hayır ve şerrin ayrı ayrı cevherlere hasredilmesi ile sıkı irtibat içerisindedir. İyilik ve kötülüğün farklı cevherlerden sadır olacağı ön kabulü ile kötülüğün hâl-i hazırda varlığı Senevîleri düalist bir anlayışa sevk etmiştir.
4. Kâinatın birbirine indirgenemeyen iki ilah tarafından sevk ve idare edilmesinin iptali. Mâtürîdî bu konuda burhân-ı temânu' diye anılan delilin farklı versiyonlarını kullanarak evrende tek bir yaratıcı ve idarecinin bulunmasının aklen vacip olduğunu beyan etmiştir.
5. Karışmanın mahiyeti hususundaki tezatlar. En başta karışımın sonlu-sonsuz karmaşasına sevk ettiğini bildiren Mâtürîdî, karışımın sonradanlığı ile nur ve zulmet âleminin sonsuz olmasının birbirine zıt durumlar olduğunu söylemiştir.

¹¹² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 109.

6. Nur ve zulmetin, cevherlerinin hilafına olan davranışları. Özellikle nur cevherinin karışmaya engel olamayarak cevherinin tabiatına tamamen zıt düştüğü kabul edilmiştir.

Mütekaddimîn döneminden örnek olarak aldığımız diğer telif olan Sâlimî'nin *Temhîd*'i ise bu döneme nispetle oldukça farklı bir görünüm arz etmektedir. Örneğin Allah'ın zati sıfatlarından vahdaniyetin ispatı kelâmcılar nezdinde meşhur olan burhân-ı temanu' ile delillendirilirken Sâlimî, tayin-taayyün ve lazım-melzûm ilişkisi üzerinden vahdaniyeti ispata girişmektedir. Bir diğer farklı husus ise Sâlimî'nin Seneviyye ibaresinden Mecûsîleri anlamasıdır. İki ilah kabul edenler grubuna Mecûsiyye'den başka fırkayı dâhil etmemiş ancak Mecûsiyye'yi oldukça ayrıntılı olarak ele almıştır. Nitekim dinler tarihi kitaplarında rastlamadığımız farklı Mecûsî fırkalardan bahsetmiştir.

Orta dönem olarak ele aldığımız erken müteahhirîn dönemine gelince; Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebîrâ'sı* kuşkusuz bu dönemin ekseninde yer alan telifdir. Nesefî, Seneviyye eleştirisinde büyük ölçüde ekolün imamı olan Mâtürîdî'yi takip etmiş ve hemen hemen aynı hususlar üzerinde yoğunlaşmak suretiyle eleştirisini icra etmiştir. Mâtürîdî'den farklı olarak Mecûsîleri özel bir babda zikrederek uzun eleştiriler serdetmiş ayrıca Meshiyye mezhebine de geniş yer ayırarak temayüz etmiştir. Seneviyye'nin fırkalarına - Mâtürîdî'de olduğu gibi- tek tek eğilmiş ve eleştirisini sunmuştur. Farklı olarak Merkûniyye mezhebine fazlaca eğilmiş görünmektedir. Nesefî'de de Mecûsiyye'nin Seneviyye'den tefrik edildiğini görmekteyiz. Bunun sebebi olarak daha önce zikrettiğimiz gibi Mecûsî telakkide kötülük tanrısının muhdes olmasını göstermek mümkündür. Netice itibarıyla Nesefî'nin küçük nüanslar dışında mezhep imamı Mâtürîdî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Orta dönemin diğer telifi olan Lâmişî'nin *Temhîd*'inde Seneviyye'nin, sıfatlar konusunun vahdaniyet kısmında ele alındığını fark etmekteyiz. Şimdiye kadarki müellifler ise Seneviyye için özel bir başlık açmışlardı. Bu durum artık Senevî akımların etkisinin azaldığını dolayısı ile teliflerde Seneviyye hakkında pek tafsilata girilmediğini göstermektedir. Gerçekten de Lâmişî Seneviyye'ye dair oldukça muhtasar bilgiler vermekle yetinmiştir. Lâmişî de -Mâtürîdî'nin aksine- Seneviyye ve Mecûsiyye ayrımına gitmiştir. Ayrıca Sâbûnî'de olduğu gibi "halku ef'âli'l-'ibâd" bahsinde Mecûsiyye ve Mu'tezile benzerliğine dikkat çekmiştir. Lâmişî, kötülük problemine çözüm önerisi olarak "hikmet-i bâliğa" kavramını ortaya koymuştur. Esasında diğer teliflerde de hikmet kavramına sıkça atıf yapılsa da Lâmişî'nin bu kavramı ve sunduğu diğer çözümleri ile sistematik bir çözüm önerisi getirdiğini söylemek mümkündür.

Müteahhirîn dönemine gelindiğinde ise artık Seneviyye'nin deyim yerindeyse esâmîsi okunmamaya başlamıştır. Zira bu dönemde meşhur olan teliflerde Seneviyye ya hiç zikredilmemiş ya da sadece ismen değinilmiştir. Bu dönemden örnek olarak aldığımız Semerkandî'nin *Sahâifü'l-İlâhiyye*'si, oldukça felsefî bir eser olmasına karşın yine de Vahdaniyet babında Seneviyye'yi ele almış ancak sistemli bir eleştiri yapmamış sadece görüşlerini vermekle yetinmiştir. Bu durum Seneviyye eleştirisinden artık vazgeçildiği

yorumuna götürmektedir. Zira artık Seneviyye yeterince ele alınıp eleştirilmiş, etkisinin azalması ve yeni dönemin farklı dinamiklerinin de etkisiyle bu konuya ilgi azalmıştır. Cenâb-ı Hakk'ın birliğini kanıtlamak için burhân-ı temânu'dan dahi sarf-ı nazar edilmiştir. Çünkü bu dönem felsefenin etkisinin yoğun olduğu bir dönemdir ve felâsife nezdinde kelâmî delillerin zayıf kabul edildiği bilinmektedir. Nitekim Semerkandî, vahdaniyetin ispatı için önce oldukça felsefî olan kendi delillerini zikrettikten sonra “kelâmcıların delili” diyerek burhân-ı temânu'ya kısaca temas etmekle yetinmiştir.

Yeni İlm-i Kelâm döneminde ele aldığımız teliflerde ise Seneviyye artık karşı eleştiriye gerek kalmayan tarih sahnesinden çekilmiş bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni İlm-i Kelâm devrinin başlamasında muharrik görevi üstlenen Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı eserinde -müteahhirîn dönemindeki gibi- Seneviyye'yi vahdaniyet babında ele almıştır. Bu dönem modern dönemin yükselişe geçtiği, sanayileşmenin yaygınlaştığı, fikri bakımdan hümanizm ve pozitivizm anlayışının oldukça popüler hale geldiği bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden kelâm bilginleri Yaratıcı'nın birliğinden çok varlığı ile ilgilenmişlerdir. Yine de İslâm'ın alamet-i farikası olan tevhitten bahsetmeden geçmemişlerdir.

Bu dönemde incelediğimiz eserlerin hepsinde fark edilen husus vahdaniyet taksimleridir. Harpûtî ve İzmirli Cenâb-ı Hakk'ın zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle üç tür birliği bulunduğunu söyleyerek vahdaniyeti taksim etmiştir. Bu durumun İslâm'ı bir şemsiye kavram kabul ederek tekfirden kaçınmanın bir sonucu olarak algılayabiliriz. Zira bu dönemde eski telifleri dolduran mezhepler arası tartışmaların gereksiz görülüp, kelâmı durağanlaştırdığı görüşü hâkimdir. Ömer Nasuhî Bilmen ise vahdeti dörde taksim eder; zatta, sıfatta, e'âl ve hâlikiyette, ulûhiyyet ve ma'bûdiyyette. Hemen hepsinde Senevîler'in zâtta vahdaniyetin hilafına inandıkları için müşrik olduğu zikredilmektedir. Mecûsiler tipik senevîler kabul edilerek diğer fırkalara hiç değinilmemiştir. Burada Harpûtî ve Bilmen'in Sâbiîleri yıldızlara taptıkları için Seneviyye'den değil putperest gruplardan addettikleri görülür. Hâlbuki Sâbiîlerin düalist inanca sahip oldukları bilinmektedir. Bu durumun pek çok fırkaya Sâbiî ismi verilmesinden kaynaklanan bir karışıklık olduğu söylenebilir. Ancak yine de İslâm âlimleri özellikle Harrânîler olarak isimlendirdikleri bir putperest grubu asıl Sâbiîlerden ayırmıştır. Asıl Sâbiîleri “Batakılık Sâbiîleri” ya da vaftiz ibadetini çokça icra ettikleri için “Muğtesile” diye isimlendirmişlerdir.¹¹³ Dolayısı ile mezkûr müelliflerin bu kullanımının yerinde olmadığını söyleyebiliriz.

Netice itibariyle Mâtürîdiyye ekolünde Seneviyye eleştirisinin ilk dönemlerde yoğunluğunu koruduğu, takip eden dönemlerde ise gittikçe azaldığı ve nihayet Yeni İlm-i Kelâm döneminde ise hemen hemen bu hususa hiç değinilmediği fark edilmiştir. Bu durumun her devrin dinamiklerinin ve konjonktürel dönüşümünün bir neticesi olduğu

¹¹³ Gündüz, “Sâbiîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/343-344; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 48.

ortadadır. Bu çalışmamız ile belli bir ekolün düşünce sisteminin muayyen bir zaviyeden değişimine dikkat çekmek istedik.

Kaynakça

Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Bildiriler Kitabı)*. Ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, 435-451.

Amîdî, Rüknuddîn es-Semerkindî. *el-Akâidetü'r-Rükniyye*. Thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

AnaBritannica. “Dualizm”. 16. Baskı, 501-503.

Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud — Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdü'd-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. Beyrut: Müessetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986.

Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları, 1959.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. Çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Durmuş, İsmail. “İbnü'l-Mukaffa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/130-134.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Enes Şerefâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.

Hançerlioğlu, Orhan. “İkicilik”. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977, 3/38-40.

Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/279-284.

Gündüz, Şinasi. “Sâbiîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/341-344.

Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Hayyât, Ebû'l-Huseyn. *Kitabü'l-İntisar*. Beyrut: Matbaatü'l-Katholikiyye, 1957.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec. *Kitabü'l-Fihrist*. Thk. Eymen Fuad Seyyid. 2 Cilt. Londra: Müessetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmi, 2009.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım — İbrahim Medkûr. 16 Cilt. B.y. Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kahraman, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Tarihi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. Çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Lâmîşî, Ebû's-Senâ'. *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* Thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. "Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik". Çev. Muhittin Özdemir. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2007), sayı 9, 415-442.
- Melibârî, Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfîi. *Şerhu'l-Allâme el-Hayyâli ale'n-Nûniyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebziratü'l-Edille*. Thk. Muhammed Enver Hâmid İsa. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1119.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 9/270-272.
- Ressî, Kâsım. *Nakdü'l-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa'*. Thk. Hanefi Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara; Beyrut: TDV Yayınları, 2017.
- Semerkandî, Şemseddîn. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 198.
- Siddık Hasan Han. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36/521-522.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 311-328.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Şenay, Bülent. “Merkûniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/207-208.

Taşköprülüzâde. *Miftâhu's-saâde*. Thk. Kâmil Kâmil Bekrî — Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.

Topaloğlu, Bekir — Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/196-203.

Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.